THE BOOK WAS DRENCHED

TEXT FLY WITHIN THE BOOK ONLY

षड्दर्शनसमन्वय

आणि

पुरुषार्थमीमांसा

षड्दर्शनसमन्वय
आणि
पुरुषार्थमीमांसा

शंकर रामचंद्र राजवाडे

कृत

पुणें

प्रथमावृत्ति शके १८७१ भाद्रपद

प्रथमावृत्तीच्या सहस्र प्रतींपैकीं
ह्या प्रतीचा अंक
१५३
....

मुद्रकः—गंगाधर शंकर दाते,
कलागृह छापखाना, ६६६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

प्रकाशकः—शंकर रामचंद्र राजवाडे,
अग्निहोत्रमंदिर, २८६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

चि. बाळकृष्णास

आत्मनिवेदन

गीताभाष्य ही आमची प्रथम कृति होय. या ग्रंथाचा पहिला हप्ता —अध्याय ३ श्लोक ११ पृष्ठसंख्या ५४०—शके १८३८ मध्यें प्रसिद्ध झाला. हा ग्रंथ मध्यें च अर्धवट प्रसिद्ध होण्याचें कारण तो कांहीं अनपेक्षित कारणानें अकालीं गर्भच्युत झाला. पुढें तो ग्रंथ मागें पडून नासदीयसूक्तभाष्याचा पूर्वार्ध—ऋचा ३ संपूर्ण पृष्ठसंख्या ४००—हा ग्रंथ शके १८४९ मध्यें उदय पावला आणि त्यानंतर १२ वर्षांनीं शके १८६१ मध्यें त्या ग्रंथाच्या उत्तरार्धाचा प्रथम खंड पृष्ठसंख्या ८०० व चित्रसंख्या ४२१ हा कामशास्त्रावरील प्रचंड साकृतिक आणि सचित्र ग्रंथ यथाक्रम बाहेर पडला. मध्यंतरीं जर्मन् तत्त्ववेत्ता फ्रीड्रिक् नीट्झ्शे याचा वैदिक धर्म, समाज आणि तत्त्वज्ञान यांशीं मिळून जाणारा ‘ ख्रिस्तांतक ’ नामक ग्रंथ—भाषांतर आणि त्यावरील भाष्य पृष्ठसंस्था ५०९—शके १८५३ मध्यें प्रसिद्ध झाला. त्यानंतर शके १८७१ मध्यें ईशावास्योपनिषद्भाष्य—शांकर मताच्या खंडनासह संपूर्ण पृष्ठसंख्या ८००—हा ग्रंथ बाहेर आला. व आतां त्याच्या मागोमाग प्रस्तुत षड्दर्शनसमन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा हा ग्रंथ प्रसिद्ध होत आहे. या पुढील ग्रंथ नासदीयसूक्तभाष्याच्या उत्तरार्धाचा द्वितीय खंड आणि चरमखंड हे मुद्रणाला तयार आहेत, व गीताभाष्य १२ अध्यायापर्यंत मुद्रणयोग्य असून पुढील ६ अध्यायांचा कच्चा खर्डा पक्का होण्याच्या मार्गांत आहे. या सर्व ग्रंथांतील तत्त्वज्ञान एक च प्राचीन वेदांतून परंपरेनें गीतेपर्यंत जसें चालत आलें तसें सर्वथैव जुनें च आहे. पण तें नवीन उजेडांत आलें इतकें च. मध्यंतरीं पुष्कळ काळ तें अंधारांत खिचपत पडलें होतें. नव्हे, द्वैताद्वैताच्या दडपणाखालीं त्याचा अगदीं कोंडमारा झाला होता. वेदांचें तत्त्वज्ञान द्वंद्वातीत आहे आणि गीतेचें वैशिष्ट्य ‘ निर्द्वंद्व ’ शब्दांत आहे. **हा शब्द गीतेनें मुद्दाम सहेतुक योजिला आहे.** आणि म्हणून च गीतेचें सारसर्वस्व या शब्दांत

आहे. परंतु तें एका शंकराचार्य नामक संन्याशी वेदान्त्यानें किंवा वेदान्ती संन्याशानें तेथून काढून टाकलें आणि त्या जागीं आपलें 'अद्वैत' बसवून गीतेचा आणि पर्यायानें वेदांचा नाश केला. ही गोष्ट प्रथम आम्हांला समजली. हें आमचें वैशिष्ट्य आहे. आतां ह्या शंकराचार्यांचे पुष्कळ अनुयायी निर्द्वंद्व आणि अद्वैत एक च आहे असें म्हणूं लागले आहेत. परंतु या दोन शब्दांच्या अर्थांत आणि त्यांच्या परिणामांत जमीनअस्मानांचें अंतर आहे. त्यांतील मुख्य फरक हा कीं एक मानल्यानें जगाचें अस्तित्व कांयम राहतें व दुसरें मानल्यानें त्यावर मायेचें आवरण पडून तें विलय पावतें. जग च गेल्यावर आपण कोठें उभे राहणार आणि काय बोलणार? म्हणून आपल्या स्वतःच्या च जीवनाकरितां आपणाला हें अद्वैताचें भूत गाडून टाकणें भाग आहे. 'सत्' किंवा 'असत्' हा प्रश्न नाहीं. तर 'निर्द्वंद्व' का 'अद्वैत' हा प्रश्न आहे. या प्रश्नाचें उत्तर एकदां मिळालें कीं शांकरी तत्त्वज्ञानाला डोक्यावर घेऊन नाचावयाचें का पायाखालीं लोटून मोकळें व्हावयाचें याचा निकाल लागतो. आज दीड हजार वर्षें डोकें वर करून असलेला आणि आकाशापर्यंत भिडलेला हा चित्रविचित्र मनोरा मूळापासून गडगडला कीं केवढा हा हाःकार होणार याची थोडी कल्पना करा. विरोधाच्या भक्तीनें काय किंवा भक्तीच्या प्रेमानें काय जे जे त्याचा आश्रय करून उभे आहेत त्या सर्वांचा त्याच्या खालीं चक्काचूर होऊन जाणार हें खास. आम्हीं आपल्या हातांत जबरदस्त हातोडा घेतला आहे. मूर्तिभंजक म्हणवून घेण्यांत आम्हांस आनंद वाटतो. संहाराची देवता आमच्यावर सुप्रसन्न झाली आहे. अग्नीची घोर तनु वैदिक धर्माच्या विरुद्ध उठविलेलें पाखंड जाळून भस्म करण्याकरितां आमच्या ठिकाणीं उचंबळून वर आली आहे. आम्हांस गळ्यांत रुंडमाळा घालून आणि भालीं रक्ताचा टिळा लावून तांडव नृत्य करण्यांत कशाचें भान नाहीं.—आमची दृष्टि नवीन सृष्टीकडे आहे. आम्हांस नवीन जीवन पाहिजे, नवीन सूर्य पाहिजे, नवीन तेज पाहिजे, नवीन चैतन्य पाहिजे. आमची प्रजा आमच्या सर्व शक्तीचें सार आहे, आमच्या

बलाची प्रतिमा आहे, आमच्या उपासनेचें फल आहे, आमच्या यज्ञाची सार्थकता आहे.—इतके दिवस आम्हीं या जीर्णजरठाची कींव बाळगली, त्याला औषधें देत बसलों, त्याचें थंडीवाऱ्यापासून रक्षण केलें. आतां आम्हांला या जीर्णोद्धाराचा कंटाळा आला आहे. या जरठानें आम्हांला 'संततिनियमना' चा मार्ग सुचविला, आमच्या गर्भधारणेंत विघ्न उपस्थित केलें, आमच्या प्रसूतिमार्गांत अडथळा आणला. त्याची ती कपाळाला आठ्या पडलेली आणि डोळे खोल गेलेली, गालाचीं हाडें वर आलेलीं आणि थोबाडाची कातडी आंत बसलेली, तोंडाचें बोळकें झालेली आणि जिभेची लबलब वाढलेली, रोगट, जरठ, खुजट तामसी मुद्रा पाहून आतां आम्हांला त्याचें प्रेम वाटेनासें झालें व त्या बद्दलचा आमचा आदर पार उडून गेला. प्रथम आम्हांला त्याचें भय वाटें, नंतर हंसूं येऊं लागलें, शेवटीं तिरस्कार उत्पन्न झाला. त्याच्या छायेंत एक हि नवीन झाड उगवेना असें आम्हीं पाहिलें. आम्हांला त्याचें दर्शन दुःसह झालें. आम्हांला सूर्यप्रकाशाची आवश्यकता भासली. आम्हीं तो जीर्ण मनोरा जमीनदोस्त करून त्या जागीं नंदनवन निर्माण करण्याची आकांक्षा धारण केली. त्या करितां आम्हीं गीतेकडे वळलों, वेदांकडे पाहिलें, पण राहूनें ग्रस्त केलेल्या शशिसूर्याप्रमाणें त्यांची स्थिति झाली होती. आतां आमच्या पुढें या शीर्षरहित राहूची धडगत नाहीं. आम्हीं वेदांना मोकळें केलें, गीतेला प्रकाशांत आणलें. आम्हीं गीतेचें नयनमनोहर प्रकृतिसौंदर्य साक्षात् अवलोकन केलें. आम्हीं कृतार्थता पावलों. आम्हांला त्यांत कोठें हि 'अद्वैताचा अमृतवर्षाव' दिसला नाहीं किंवा 'भवद्वेष' भासला नाहीं, तर सर्वत्र निर्द्वंद्वाच्या सूर्यकिरणांत जगताच्या प्रवर्तितचक्राचें रक्षण आढळून आलें.

जुन्यांमध्यें अति जुनें आणि नवीनांत अति नवीन यांचें मिश्रण आमच्या ठिकाणीं इतकें बेमालूम होऊन गेलें आहे कीं जो कोणी आपणास नवा समजतो व जो जुना म्हणवून घेतो ते दोघे हि आमच्या पुढें सारखे च गडबडतात. याचें कारण हें च कीं, जुना खरा जुना नाहीं

व नवा खरा नवा नाहीं. आमचें जुनें नवीनापेक्षां नवीन आहे व नवें जुन्यापेक्षां जुनें आहे. आमचें तत्त्व: जुन्याची सुधारणा नव्यांत व्हावी व नव्याचा उद्धार जुन्यांत घडावा. त्या करितां आम्हीं पाहिजे त्या वस्तूचा,—मग ती किती पवित्र असो, प्रिय असो वा लोकमान्य असो,—त्याग करण्यास तयार आहोंत. आम्हीं लोकविद्वेषाला भीत नाहीं. किंबहुना त्यांत च आम्हीं आपल्या बळाचा अंदाज करतों. आम्हीं जनतेला भीक घालीत नाहीं, आम्हीं जनार्दनाची कास धरतों आणि पुनः पुनः बजावून सांगतों: **जनता ही जनार्दन नाहीं.** आम्हीं आतां देशांत जें कांहीं पवित्र, प्रिय व लोकमान्य आहे त्या सर्वांविरुद्ध दारुण युद्ध पुकारलें आहे. दिवसें दिवस आमच्या शस्त्रागारांत नवीन नवीन शस्त्रास्त्रांची भरती होत आहे. अशा वेळीं आम्हांला दोन च गोष्टी प्रिय आहेत: (१) आमच्या निशाणा खालीं सरळ येऊन उभें राहणें, किंवा (२) आमचा हल्ला तोंडावर घेऊन आमच्या शस्त्राचा आघात सहन करणें. मागून अंधारांत सरपटत येऊन वार करण्यांत पुरुषार्थ काय? आम्हीं एकाकी वीर आहोंत. पण ज्या भूमीवर आम्हीं उभें ठाकलों आहों ती वैदिक तत्त्वज्ञानाची भूमि अति दृढ असून आमच्या हातांत इंद्राचें वज्र, तनूवर अग्नीचें कवच आणि डोक्यांत सूर्याचें वरेण्यभर्ग तळपत आहे. तथापि आम्हांस अनुयायी पाहिजेत, अंतेवासी पाहिजेत........ग्रंथ वाचतां वाचतां ज्यास त्याचा आशय समजत जाईल तो अनुयायी होण्यास सुपात्र समजावा........मात्र असा अनुयायी उगी च प्रस्तावक होणारा नको, योग्य प्रतिध्वनि करणारा पाहिजे. करवेल तितका नव्हे तर न करवेल त्याच्या पलीकडे........

पुणें, अग्निहोत्रमंदिर,
गणेशचतुर्थी शके १८७१
विरोधीनाम सं०

शंकर रामचंद्र राजवाडे

*

ग्रंथनिदर्शन

१. नासदीयसूक्तभाष्य झालें आणि ईशावास्योपानिषद्भाष्य हि झालें. दोन्ही भाष्यग्रंथांत षड्दर्शनांचा आणि चतुर्विध पुरुषार्थांचा संबंध येणें साहजिक होतें.

२. त्याप्रमाणें त्यांत ओघाओघानें ते ते विषय येत गेले. अर्थात् त्या बरोबर च त्यांचा स्वतंत्र रीतीनें पूर्णपणें ऊहापोह होणें आवश्यक दिसून आलें.

३. म्हणून आतां सदर ग्रंथांत षड्दर्शनांचा समन्वय आणि पुरुषार्थचतुष्टयाची मीमांसा करण्यांत येत आहे.

४. हीं षड्दर्शनें म्हणजे सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा हीं होत; व चार पुरुषार्थ म्हणजे धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे होत.

५. या सहा दर्शनांत आधिभौतिक, आधिदैविक, आधियाज्ञिक आणि आध्यात्मिक या सर्वांचा उलगडा झाला आहे व चार पुरुषार्थांत मानवप्राण्याची संपूर्ण इतिकर्तव्यता अन्तर्भाव पावत आहे.

६. वरवर पहाणारास हीं साहीं दर्शनें एकमेकांपासून भिन्न दिसणारीं आहेत पण तीं एका च ज्ञानपुरुषाचीं सहा अंगें आहेत आणि त्यांतील विरोध केवळ त्या त्या विषयापुरता संबंधित्वानें येणारा आहे.

७. परंतु त्यांत जसा विरोध आहे तशी साहचर्याला हि जागा आहे आणि त्यायोगें त्यांचें संगतिकरण घडून त्यांतून ब्रह्माची सिद्धि होणें शक्य आहे.

८. ही गोष्ट फार च थोड्यांच्या लक्षांत आलेली आहे. निदान ती सांप्रदायिक वेदान्त्यांच्या तर नाहीं च नाहीं असें म्हणण्यास पुष्कळ आधार आहे.

९. त्यायोगें या सर्व सांप्रदायिक वेदान्त्यांचें मीमांसाशास्त्राकडे केवळ दुर्लक्ष च नाहीं तर तत्संबंधीं त्यांचें ठायीं एक प्रकारचा तिरस्कार-

पूर्वक अनादर वसत आहे व त्या कारणानें परंपरित वैदिक धर्माचें व समाजाचें अपरंपार नुकसान झालें आहे.

१०. याचा उलगडा या सर्व साही दर्शनशास्त्रांची तुलनेनें अति खोल चिकित्सा झाल्यावांचून होण्यासारखा नाहीं. म्हणून सदर ग्रंथांत ही तुलना सदर शास्त्रें जोडीजोडीनें च काय पण दोनदोन जोड्या घेऊन आणि तिहीतिहींचे गट पाडून विस्तारपूर्वक केली आहे व तींत मुख्यतः तपशीलांत फार न शिरतां त्यांचें सामान्य स्थूल रूप विचारांत घेतलें आहे.

११. या समन्वयांत कारणपरत्वें योगशास्त्राला अनुसरून कामशास्त्र आणि मानसशास्त्र यांची तुलना घडून योगशास्त्राच्या निरनिराळ्या संप्रदायांतील भेद दर्शविले गेले आहेत व वेदान्तशास्त्रांत हलींच्या द्वैताद्वैती आचार्यांनीं जे अनावश्यक हस्तक्षेप केले आहेत व सांप्रदायिक अर्थ काढले आहेत त्यांचा योग्य परामर्ष घेण्यांत आला आहे.

१२. तसें च या समन्वयांत शंकराचार्य ही खरोखर कोणी एखादी ऐतिहासिक व्यक्ति होऊन गेली कां तें बौद्धधर्माविरुद्ध एका सर्वव्यापी संन्याशी चळवळीचें लाक्षणिक चिन्ह होतें याचा जो साधकबाधक विचार झाला आहे तो आजपर्यंत कोणाच्या कल्पनेंत हि न आलेला असा एक नवीन विषय उपस्थित झाला आहे.

१३. शिवाय यांतील पुरुषार्थमीमांसेंत धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष यांचा परस्पर संबंध जो आकृतींच्या वगैरे द्वारें सुलभ करून दाखविला आहे त्यायोगें वैदिक धर्माचें आणि वैदिक समाजाचें महत्त्व उत्तम विशद झालें आहे.

१४. असा हा ग्रंथ सर्वतोपरि नवीन विचाराला चलन देणारा आणि जुन्या विचाराला उत्तेजित करणारा असल्याकारणानें तो सर्व जिज्ञासु वाचकांना आणि श्रद्धाळु अभ्यासकांना सारखा च अपूर्व आणि उपयुक्त वाटल्यावांचून राहणार नाहीं अशी खात्री आहे.

ग्रंथकर्ता

विषयानुक्रमणिका

वैदिक वाङ्मयांतील चार विद्या आणि सहा शास्त्रें. श्रुतिस्मृति–पुराणें व इतर शास्त्रग्रंथ. त्या सर्वांचा उपयोग. षड्दर्शनें आणि चतुर्विध पुरुषार्थ. सहा दर्शनांतील तीन वर्ग. सांख्यवैशेषिकांतील जगद्विचार योग, मीमांसा, न्याय आणि वेदान्त यांतील विषय (पृष्ठसंख्या १–३). सांख्यांचें मूलद्वंद्व. प्रकृतिपुरुषांचें स्वरूप. वेदान्ताचा पुरुषोत्तम. सांख्यांचा कार्यकारणभाव. सांख्य आणि वेदान्त यांतील प्रकृतिपुरुषभेद. सांख्यांचें बहुपतिकत्व आणि वेदान्ताचें बहुजायाकत्व (३–५). सांख्यांचा गुणपरिणामवाद. व्यक्ताव्यक्तभेद. 'नेहनानास्ति किंचन' विरुद्ध 'इह नानास्ति केवलं'. आकाशोत्पत्ति आणि संख्येचा उदय. त्यांत द्वंद्व आणि त्रिगुण. त्यांतून चातुर्वर्ण्य. वर्णांचे दोन प्रकार. आकाशाचा गुण. पंचमहाभूतांची उत्पत्ति. त्यांना पंचतन्मात्रांची जोड. त्यांतून मानवापर्यंत सृष्टीची उत्क्रांति. सांख्यशास्त्र हें ज्ञानशास्त्र. त्यांतून निघालेल्या निरनिराळ्या दर्शनशास्त्रांचें एका कोष्टकांत स्पष्टीकरण (५–९). सांख्यांतून योगवैशेषिकांची सिद्धि. त्यांतील विषय. त्यांचा ईश्वराशीं संबंध. सांख्ययोगांतील द्वंद्वें. निर्द्वंद्व आणि अद्वैत. अद्वैताचें स्वरूप. योगाला आत्मसाक्षात्कार पण ब्रह्म पारखें. योगाची प्रज्ञा ऋतंभरा. सांख्य आणि योग यांतील वैराग्यभेद. सांख्य आणि वैशेषिक. वैशेषिक षड्भावपदार्थ. त्यांतील नवविध द्रव्यें. सांख्य पुरुष आणि वैशेषिक आत्मे (९–१३). आकाश आणि ईथर. वैशेषिकांचा परमाणुवाद. द्रव्यांचीं तीन रूपें. पीलुपाकवाद आणि पिठरपाकवाद. शब्दगुण आकाश कीं वायु ? न्यायवैशेषिकांनुसार पंचमहाभूतांचे गुण. वैशेषिकांचें आकाशलक्षण आणि ईथरचें लक्षण यांतील साम्य. विद्युत्तत्त्वाचें स्वरूप. प्रकृतिपुरुषविद्युत्कण. वैशेषिक भाववाद. कणाद शब्दाचा अर्थ. औलूक्यदर्शन. कणादाची बुद्धिमत्ता. वैशेषिकांचें प्रमाणप्रत्यक्ष. त्यांचें द्व्यणुक आणि त्र्यणुक. आत्मा आणि मन. त्यांतील विभु आणि परमाणुत्वानें भेद (१३–१७). वैशेषिक दर्शनांतील तीन उपपदार्थ. त्यांचीं लक्षणें. सामान्याचे दोन प्रकार. अनुवृत्ति आणि व्यावृत्ति. विशेषाचें विशेषत्व. समवायाचें रूप. वैशेषिक षड्भावपदार्थांवर व्याकरणशास्त्राची उभारणी. त्यांतील वचनत्रयी. वैशेषिक आणि न्याय यांतील भेद. नैयायिकांचे षोडश पदार्थ. सांख्य, वैशेषिक आणि न्याय यांचे संबंध. आन्वीक्षिकी विद्या आणि तिचे जोडीदार. नैयायिकांचा अपवर्ग. वैशेषिक आणि नैयायिक यांचे अनुनयनात्मक आणि निर्णयनात्मक मार्ग. त्यांचे परस्परसंबंध. त्यांचा भौतिक शोधांवर परिणाम. युरोपांतील स्कूलमेन्‌चें उदाहरण. आरिस्टॉटल् विरुद्ध बेकन्. त्याचे इष्टानिष्ट परिणाम (१७–२०). आरंभवाद आणि सत्कार्यवाद. सांख्यादि षड्दर्शनकारांचे विशिष्ट प्रमाणवाद. योगाचें स्वरूप. सांख्यवैशेषिकांतील निरीश्वरत्व. दर्शनशास्त्रांत बिघाड कोणी केला ? सांख्यांचें प्राचीनत्व. नासदीयसूक्ताचें उदाहरण. षड्दर्शनें एका

ज्ञानपुरुषाचीं षडंगें. त्यांत जगताच्या भौतिक, दैविक आणि आत्मिक विचाराची पूर्णता. सांख्यशास्त्राचें महत्त्व (२०–२३). त्याची सांप्रतची स्थिति. सांख्यप्रणेता कपिल. तो मुनि कीं ऋषि? श्वेताश्वतराचें मत. त्याचें वेदांशीं समकालीनत्व. सांख्यशास्त्र हें ज्ञानशास्त्र उभय देवासुरांना मान्य. कपिलाचा आसुरी नामक शिष्य. महाभारतांतील पंचशिखाचे वृत्त. त्याला देण्यांत आलेली ' निर्द्वंद्व ' संज्ञा. सांख्याचें सर्वव्यापित्व. कापिल सांख्य आणि झारथौष्ट्रीधर्म. या धर्मांतील नीतिद्वंद्वें. झरथुष्ट्राच्या गाथ्यांतील सांख्याचे उल्लेख (२३–२५) प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानावर सांख्याचा पगडा. पायथॅगोरॅसचें चरित्र. त्याचें विशिष्ट तत्त्वज्ञान. तत्संबंधीं उपलब्ध दंतकथा. त्याचा हिंदुस्थानाशीं संबंध. संन्यासधर्म आणि कर्मपुनर्जन्म यांचा पुरस्कर्ता. त्याचे संबंधीं हेरॅक्लायटस्चें मत. त्यापासून नवप्लेटोवाद्यांचा वेदान्त. त्याचा प्लेटो आणि आरिस्टॉटल् यांच्या तत्त्वज्ञानावर ठसा. त्यायोगें गीता आणि आरिस्टॉटल् यांच्या तत्त्वविवेचनांत दिसणारें साम्य. आरिस्टॉटल् आणि फायलोलॉस् यांनीं नमुद करून ठेवलेलीं त्याचीं संख्याविषयक मतें. ब्रह्मांडाच्या रचनेंत संख्यातत्त्वाचें महत्त्व. जगताचें मूळ संख्येंत. कापिल द्वंद्वाशीं पायथॅगोरियन् संख्येचा संबंध. दोहोंतील निरीश्वरवाद. दोन सांख्यांतील फरक. वैशेषिकांतील संख्यावृद्धि (२६–२९). पंचमहाभूतांच्या बुडाशीं संख्या. तींतील प्रकृतिपुरुषरूपी समविषमद्वंद्व. कापिल द्वंद्वातून पायथॅगोरियन् द्वंद्वदशक तत्संबंधीं पाश्चात्य ग्रंथकारांचें अज्ञान. सॅम्युअल् लॅंगचा शोध. त्याला आइन्स्टाइन्ची पुष्टि. पायथॅगोरियन् दशसंख्येचें महत्त्व. दशसंख्येला अनुसरून चतुःसंख्या. पायथॅगोरॅस्चें ' टेट्राक्टुस ' किंवा चातुर्वर्ण्य. चतुःसंख्येला प्राचीन रुद्राध्यायाप्रमाणें अर्वाचीन 'क्वांटम्' गणितांत व आइन्स्टाइनच्या चतुर्मात्रात्मक गणनांत पुष्टि पायथॅगोरियन् १ ते ७ संख्येपर्यंत अंकवैशिष्ट्य. महान् आणि अहंकार यांच्या कापिल संज्ञा. गायनशास्त्रांतील ' टेट्राकॉर्ड. ' पायथॅगोरॅस्चें संख्यारूप परम दैवत (२९–३३). सांख्य, वैशेषिक आणि मीमांसा यांतील ईश्वरभाव. योग, न्याय आणि वेदान्त यांतील ईश्वर. सांख्यांचीं प्रकृतिपुरुषरूपें. सांख्य पुरुष आणि वैशेषिक आत्मे. उभय दर्शनांचीं अंतिम साध्यें. सांख्यांची उत्क्रांत्यपक्रांति. सांख्यानुसार ओट्टोवायनिंगर. जीवाजीवशास्त्रांत ईश्वराची अनावश्यकता. ईश्वर न मानणारीं तीन जगच्छास्त्रें. मीमांसेचें तत्त्व. तिचें देव व वेदवादित्व. तींतील शब्दनित्यत्व व वेदांचें अपौरुषेयत्व. व्यक्ताव्यक्त भेद. व्यक्तांतील सगुणदेवपूजन. मीमांसाशास्त्राचें आधिदैविक स्वरूप. सांख्यवैशेषिकांनुसार जगताची उभारणी. मीमांसेतील धारणात्मक तत्त्व. यज्ञतत्त्वाला धरून मीमांसेचा आधिदैविकवाद. त्यांतील अपूर्व. तीन दर्शनांतील ईश्वर न मानण्याच्या तीन भिन्न कल्पना (३३–३६). योग, न्याय आणि वेदान्त यांतील ईश्वरभिनत्व. योगांतील पुरुषविशेष, त्याची शब्दसिद्धि आणि त्याचें स्वरूप. यौगिक चित्त आणि त्याच्या पंचवृत्ति. तन्निरोधनार्थ अभ्यास आणि वैराग्य. समाधिसाधनाचा दुसरा मार्ग—ईश्वरप्रणिधान. त्यांतून भक्ति व उपासना. प्रणवजप. नैयायिकांचा परमात्मस्वरूप ईश्वर. त्यांचें अंतिमसाध्य अपवर्ग. त्याचा अर्थ

व त्यांचें स्वरूप. मूळ चिदाकाशांतील आत्म्याचा कामनिक स्पंद. त्यांतील नादाबरोबर गतीचा प्रवाह व त्यांतील परिणामरूपें. वर्णांची उत्पत्ति. ध्वनि आणि प्रकाश यांचें पौर्वापर्य. ध्वनीचे दोन प्रकार. मातृकांचा स्फोट. मानवदेहांत षट्चक्रांचा लिंगदेहद्वारें प्रवेश. त्यांत कुंडलिनीचें स्थान. तिचें सुषुप्तींतून जागृतींत उत्थापन व त्याचें पर्यवसान. तिच्या उत्थापनाबरोबर षट्चक्रांत होणारे फेरफार. त्यांतील संधी व नाड्या. त्यांची तुकारामानें दर्शविलेली संख्या. कुंडलिनीच्या जागृतींत योग्यांना येणारे द्वादश अनुभव. शेवटच्या द्वादश तारकाचें निवृत्तिनाथानें केलेलें वर्णन. भक्तिमार्गांतील राजयोग आणि पातंजल योगांतील कैवल्य. द्वैतांतील सविकल्प आणि अद्वैतांतील निर्विकल्प समाधि- कुंडलिनीच्या उत्थापनकाळीं दिग्बंधनाची आवश्यकता. नाथसांप्रदायिक योगांत गुरूचें माहात्म्य, त्याचें हटाशीं वैर. योगसिद्धीचे पांच मुख्य हेतु. हटांतील दोष. त्याचा राजयोगाशीं संबंध (५७–६२). नाथसांप्रदायिक योग आणि पातंजल योग यांतील ईश्वरविषयक भेद. पातंजल योगांतील स्वतंत्रता आणि सांप्रदायिक योगांतील गुरुतंत्रता. ज्ञानदेवादि संतांनीं केलेलें गुरुस्तवन. द्वैती राजयोगांतील चार घातक तत्त्वें. त्यांचें राजयोगप्रदीपांत केलेलें वर्णन. त्यांतील उभय स्त्रीपुरुषांना मोकळा असलेला योगाचा मार्ग व त्यांतील व्यभिचारोद्घाटनाचें महत्त्व. जायापतींसंबंधीं एकात्मतेच्या वैदिक कल्पना. बृहदारण्यकोपनिषदांत दर्शविलेली आत्म्याची कृत्स्नता. शतपथ ब्राह्मणांत दर्शविलेली दांपत्याची पूर्णता. वाजपेय यज्ञांतील स्वर्गारोहणाचा दाखला. योग आणि याग यांतील दांपत्यविषयक एक च दृष्टि. दोहोंत सारखी च पापोद्घाटनानें शुद्धि (६२–६६) उद्घाटनाच्या कल्पनेचें मूळ. चातुर्मास्य यागांतील वरुणप्रघासाचें उदाहरण. ख्रिस्तीधर्मांतील पापोद्घाटन. अर्वाचीन मानसविश्लेषणाच्या मार्गावरील उद्घाटन. नागपूरचे राजयोगी आपदेवमहाराज व व्हिएन्नाचा मानसशास्त्रज्ञ विल्हेल्म स्टेकेल् यांना अशा उद्घाटनकर्मांत आलेले सारखे च अनुभव. स्टेकेल्च्या ग्रंथांतील स्वप्नांच्या कहाण्या. वरुणप्रघासांतील उध्दाटनविधींचें वर्णन. योग आणि सिद्धि. तींतील बल आणि सुख. सुखाचे दोन प्रकार. त्यांतील तपश्चर्या. पातंजल योग आणि जैमिनीय मीमांसा यांतील कर्मफलांसंबंधीं भिन्न दृष्टि (६६–६९). पातंजल यमांतील ब्रह्मचर्य. त्याचें सामान्य स्वरूप. वैवाहिक ब्रह्मचर्याचें अगस्त्याचे ठायीं वैदिक उदाहरण. अगस्त्य–नीट्झ्शेचा आदर्श. त्याची वेदांत कथन केलेली उत्पत्ति. त्याचे ऋग्वेदांतील रतिसूक्त व त्याचें सार्थ विवरण. पशुसृष्टींतील स्त्री आणि मानवी स्त्री यांतील रतिविषयक भेद. पति तीन प्रकारचे. निसर्गांत पुरुषाचें कार्य. विवाहांत सोमदेवाचें महत्त्व (६९–७५). अगस्त्योक्त रतिसूक्तांतील अंतिम ऋचा व तिचा नीट्झ्शेच्या तत्त्वज्ञानाला आधार. पुत्र शब्दाची व्युत्पत्ति. प्रजा शब्दाचा अर्थ. नीट्झ्शेच्या 'एवमब्रवीज्झरथुष्ट्रः' ग्रंथांतील विवाहविषयक अवतरण. योगाचे दोन मार्ग व त्यांतील भेद. त्यांतील ब्रह्मचर्यावर दृष्टि आणि व्यभिचाराबद्दल दक्षता. त्यांत परमेश्वराचें दर्शन त्याचें स्वरूप. योगांतील समाधीचे अनेक साधनमार्ग. त्यांतील तपांत आनंदाची

सिद्धि. मनुष्याच्या जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्था आणि त्यांतील स्वप्नाचें स्वरूप. स्वप्न शब्दाचा अर्थ. जागृतींतील स्वप्न आणि सुषुप्तींतील स्वप्न. स्वप्नाची विविधता. त्यांतील अंगें यथार्थ पण अंगी अयथार्थ. त्यांतील अनुभवांचें व्यापकत्व. जागृति आणि स्वप्न यांची तुलना. जागृति मर्यादित स्वप्न अमर्यादित. तीन अवस्थांपलीकडची चौथी तुर्यावस्था (७५–८१). नैसर्गिक आणि कलात्मक आभ्यासिक अवस्था. कलेचे तीन गुण. त्यावर मनुष्याचे ठिकाणीं तुर्येची सिद्धी. त्यांतील आनंदाचे स्वरूप. कुंडलिनीच्या उत्थितावस्थेत देवसाक्षात्कार. चित्तवृत्तिनिरोधार्थ चित्ताचे अवसर व त्यांतील अनुभव. निर्विकल्प समाधीचा महानंद. तो ज्ञानमय कीं अज्ञानमय ? आत्मानंद आणि ब्रह्मानंद यांतील भेद. ब्रह्माचा द्वंद्वमय सृष्टीशीं संबंध. द्वंद्वांतील द्वैत आणि द्वैतांतील भक्ति. भक्ति आणि योग यांची तुलना. योगांत आत्मसिद्धि आणि भक्तींत देवसिद्धि. दोहोंच्या पलीकडे ब्रह्म (८१–८५). योगांतील समाधि, भक्तींतील तंद्री. तिचें तुकारामानें केलेलें वर्णन. जप व लय यांचीं साधनें. योग, भक्ति, जप, लय यांची तुलना. भक्तीचा काव्यरस. योगाचा अवघडपणा. भक्तीचा सोपेपणा. जपयोगांतील प्रणवजप व त्याचें विस्तरशः वर्णन. त्यांतील नाडीचक्रें, त्यांचीं स्थानें, त्यांचे पद्माकार, त्यांच्या देवता व तत्प्रीत्यर्थ श्वासप्रश्वासरूप गायत्रींची अर्पणसंख्या. तद्दर्शक स्वतंत्र कोष्टक. आत्मानंद आणि ब्रह्मानंद यांतील भेद. ब्रह्माचा यज्ञाशीं संबंध, यज्ञाचा जगताशीं, जगताचा उत्क्रांतीशीं, व उत्क्रांतीचा समाजाशीं. योग व भक्ति आणि त्यांतील द्वैताद्वैत यांना समाजाशीं कांहीं कर्तव्य नसल्याकारणानें त्यांची एकांतिक रूपें. भक्तीचें विशिष्ट स्वरूप. भक्तीचा द्वैती देव. त्याचें सगुण आणि साकार रूप. त्यांत भक्ताच्या संपूर्ण इंद्रियांची तृप्ति. तद्दर्शक ज्ञानदेवतुकारामांचे उल्लेख. भक्तीची पराकाष्ठा (८५–९०). आत्मा–जगत्–ब्रह्म आणि व्यष्टि–समष्टि–परमेष्ठी यांच्या मेळांत दिसणारें ब्रह्माचें रूप. ब्रह्म शब्दाचा व्युत्पत्त्यर्थ. पाणिनीचें मांगल्यदर्शक प्रथम सूत्र. परमेष्ठींतून परब्रह्म आणि परमात्मा. आत्मबीजांतून जगद्वृक्षांत वृद्धि आणि तींत ब्रह्माचा स्फोट. त्यांत जीवात्म्याला परमात्मप्राप्ति. ब्रह्माची कुटुंबापासून सुरवात. पुत्रजन्माचा पहिला ब्रह्मानंद. पुत्राचे ठायीं पुनर्जनन. ऐतरेयोपनिषदांतील दोन जन्मांची उपपत्ति. तिला जीवशास्त्राचा पाठिंबा. एकपिंडात्मक जीवदेहापासून मानवी देहापर्यंत उत्क्रांति. निकृष्ट पिंडदेहांतील प्रजोत्पादन. त्यांचें अमरत्व. मानवी देहाकाराची संश्लिष्ट रचना. देह मर्त्य, आत्मा पुत्रद्वारें अमर. रेताचें कार्य व माहात्म्य. कालिदासाचा दीपदृष्टांत. त्याला वाइजमानची पुष्टि. जेडिज् आणि थॉम्सन् यांच्या ग्रंथांतील वैदिक वचनांना पुष्टिकारक आत्म्याचें अमरत्व दर्शविणारी आकृति (पृष्ठ ९६). सदर आकृतीचें विस्तृत वर्णन. डॉ. वाइजमान आणि प्रो. रे. लॅकेस्टर यांचीं तत्समर्थक वचनें (९०–९७). प्रजाविषयक तीन प्रश्न. गीतेच्या उत्तरांत प्रजापतीचें वचन. त्याला अर्वाचीन जीवविज्ञानाची पुष्टि. यज्ञाचें सर्वव्यापी तत्त्व. तैत्तिरीयोपनिषदांतील उत्क्रांतींतील यज्ञ. तत्सदृश अर्वाचीन उत्क्रांतींतील यज्ञ. त्यावर मानवशरीराची उभारणी. जीवा-

त्म्याची ज्ञानानें कर्मांत अंतिमसिद्धि. जीवात्म्याच्या मूलविकारांतून समाजाचा उदय-लिंगमानसशास्त्रान्वयें जेड्डिज् आणि थॉम्सन् यांनीं आपल्या ग्रंथांत केलेली मानवी-विकारांतून निघणाऱ्या समष्टिपर्यायांची छाननी. तद्दर्शक त्यांच्या ग्रंथातून उध्दृत केलेली रेखाकृति (पृ. १०२). सदर आकृतीचें विवरण. लैंगिक जीवनाचा अर्थ (९८–१०३)

मूल एकांतून द्वंद्वाच्या द्वारें नानात्वसिद्धि. त्यांतून संख्येची वृद्धि. द्वौ द्वौ मधील चार संख्येचें महत्त्व. वृद्धीला कारणीभूत यज्ञ. आत्म्यापासून ब्रह्माची सिद्धि. जायेवांचून जसा पति असर्व तसा अयज्ञ. तैत्तिरीय ब्राह्मणाचें वचन. मूळ एकमेव आत्म्याचा स्त्रीपुरुषरूपांत भेद. एकमेक एकमेकांचें अर्धार्ध. पितापुत्रांची एकात्मता. पुरुषशब्दाची व्युत्पत्ति. त्यांत जाया, पति आणि पुत्र या तिहींचा समावेश. पुत्रोत्पादनांत जायापतींचा समभाग. वेदांतील वृषाकपिसूक्ताचा दाखला. रूपोत्क्रांति आणि गुणोत्क्रांति. त्यांतून नाना संस्थांची निर्मिति. मूळ आत्मबीजापासून जगदुत्क्रांतीच्या गुणविकासांतील पर्यायदर्शक आकृति (पृ० १०८) सदर आकृतींतील एकापुढील एक नऊ पर्यायांचें विवरण. त्यांतील कोनांतून निघणाऱ्या त्रिकोणांत समष्टीचा मूलांक. कुलशब्दाचा धात्वर्थ. कुल आणि कुटुंब. मापनकर्मांतील दोन द्वंद्वें. चतुःसंख्येची वृद्धि. समष्टींतून परमेष्ठीची सिद्धि. जगदुत्क्रांतीचें अखंडित चक्र दर्शविणारी आकृति (पृ० १११). भारतीय ज्योतिषशास्त्रांतील दैवी कुलाचें रूप. आरिस्टॉटल्प्रणीत समाजाचा आद्यघटक. मूल कुटुंबांत जाया, पति आणि प्रजा यांच्या समवेत चौथा उक्ष (OX = बैल). कुलांतून जाति व वर्ण. वर्णांत धर्म व त्यांतील संस्कार. गण, गोत्र व जन यांची निष्पत्ति. चातुर्वर्ण्याचें दैवी रूप. त्यांतील समता आणि विषमता. विषमतेंतील श्रेष्ठकनिष्ठभाव. मूळ कुलापासून अंतिम चातुर्वर्ण्यापर्यंत सामष्टिक उत्क्रांतीचा भव्य पसारा (१०४–११२). तद्दर्शक आकृति (पृ० ११३). गुणोत्क्रांतींतील प्रगतिपर आणि धृतिपर पर्याय. उत्पत्ति–स्थिति-लयाला अनुसरून बाल्य–तारुण्य–वार्धक्य व प्रगति–धृति–अधोगति यांचे परस्परसंबंध व तद्दर्शक कोष्टक (पृ० ११४). सदर त्रयींच्या दृष्टीनें शरीरस्थितीचा मध्य. स्थितिस्तंभाच्या दोन गति व तद्दर्शक रेखाकृति (पृ० ११५). सदर आकृतीचें विवरण. स्थितिस्तंभाचें आंदोलन. जीवशरीराची धृति (११२–११७). सापेक्षनिरपेक्ष धृति आणि सापेक्षनिरपेक्ष उन्नत्यवनति. धृतीचें निरपेक्ष स्थान व दोहों बाजूंचे उत्पत्तिलयांचे मार्ग दर्शविणारी रेखाकृति (पृ० ११८). निर्द्वंद्वाचें स्थान व रूप. तेथून अनेक द्वंद्वांचें दिग्दर्शन. अंतिमाचें एकत्व आणि साधनांचें अनेकत्व. अंतिमाकडे दुर्लक्ष आणि जीवशरीराचा नाश. प्रागतिक उत्क्रांतीचें स्वरूप आणि कार्य. अंतिमाला अनुलक्षून प्रगत्यधोगतीचें द्वंद्व. प्रगतिपर व धृतिपर उत्क्रांतींतील भेद. प्रागतिक उत्क्रांतीची मर्यादा. तींतील बाल्यावस्था. तिचें जीवशरीरांत महत्त्व. शोपेनहॉरचें प्रतिभासंपन्न पुरुषासंबंधीं मत. बालकाची क्रीडा. कर्गोमार्ड्नामक पाश्चात्य विदुषीचें तत्संबंधीं मत. डॉ० चेंबरलेन्चा बालकावर ग्रंथ व त्यांतील विचार. पशु आणि मानव यांच्या बाल्यांतील सारखेपणा. हॅव्हेलॉक् एलिस्चें मत. हीनगुणी (Degenerate) कोण, प्रौढ

औत्पत्तिक संबंध. तत्संबंधीं सूत्र. धर्मोपदेशांतील धर्माची मीमांसकी व्याख्या. प्रचोदक वाक्याचे दोन प्रकार आणि त्यांचीं उदाहरणें. यमनियमाचें स्वरूप. यज्ञाचें महत्त्व (१३८–१४४). जैमिनीय धर्माच्या व्याख्येचें व्यापकत्व. त्याला प्रत्यक्षापेक्षां शाब्द प्रमाणाचें महत्त्व. प्रत्यक्षाचें मर्यादित स्वरूप. मीमांसकांना वैयाकरणांचा पाठिंबा. चतुर्गुणोपेत शब्दाचें चतुर्विधत्व. वैयाकरणांची स्फोटाची कल्पना. त्याची औत्पत्तिक सिद्धि. कात्यायनाचें वार्तिक. त्यांतील 'सिद्ध' शब्दाचें मांगलिकत्व. शब्दसिद्धीबद्दल वैयाकरण, नैयायिक आणि मीमांसक यांचीं मतें. शब्दांतील स्वरभेदानें अर्थभेद व त्याचीं उदाहरणें. नैयायिकांचा ईश्वरी संकेत. मीमांसकांचा तत्प्रख्यन्याय. त्याचें इतिहासांतील उदाहरण. नैयायिक आणि मीमांसक यांचीं वेदांच्या अपौरुषेयत्वाबद्दल भिन्न मतें व त्याचीं कारणें (१४४–१४७). शब्दप्रामाण्यावर धर्माची उभारणी. शब्द आणि वाक्य यांतील अर्थशक्ति. मीमांसकांची अर्थापत्ति. शब्दाच्या घटनेसंबंधीं वैयाकरण आणि मीमांसक यांतील भेद. वैयाकरणांचा अक्षरात्मक स्फोट. माहेश्वरसूत्रांचें अक्षरसमाम्नायत्व. वैयाकरणाचें पदशास्त्र व मीमांसकांचें वाक्यशास्त्र. व्याकरण, न्याय आणि मीमांसा यांचा वेदान्तांत समारोप. मीमांसक आणि नैयायिक यांचें शब्दासंबंधीं नित्यानित्यत्व. न्यायांत ईश्वराचें कार्य. वेद अपौरुषेय म्हणण्यांत मीमांसकांचें चातुर्य. तत्संबंधीं त्यांचा नैयायिकांशीं विरोध. न्यायशास्त्रांतून दोन वाद. त्यांवर बौद्ध आणि वेदान्त यांचें भिन्न मार्ग. मीमांसकांचा जगद्धारणेचा पक्ष. मीमांसा आणि न्याय यांचे वाक्यार्थ करण्याचे भिन्न मार्ग. मीमांसेचा शब्द आणि व्याकरणाचा स्फोट. दोहोंचें वाक्यार्थासंबंधीं मतैक्य. नाम आणि रूप यांसंबंधीं दोहोंचीं भिन्न मतें. कर्ता स्वतंत्र का कर्म स्वतंत्र ? वैशेषिकांच्या षड्भावावर वैयाकरणांची शब्दव्यवस्था. सांख्य गुणत्रयानुसार व्याकरणाचें लिंगत्रय. त्याचें चतुष्कोणाकृतींत विशदीकरण (१४७–१५२). 'निर्' उपसर्गाचा पातंजल अर्थ. निर्लिंगी आत्मपुरुष आणि व्याकरणांतील नपुंसकलिंग. महाभाष्यांतील स्त्रीलिंग आणि पुल्लिंग यांचें विस्तृत विवरण (१५२–१५३). मीमांसकांचें जगत् आणि नैयायिकांचें जगत्. नैयायिकांचा अभाव नामक पदार्थ. जैमिनीचा कर्ममार्ग आणि कणादगौतमांचा ज्ञानमार्ग. त्यांतील ज्ञानाचें स्वरूप. कर्मठ आणि ज्ञानठ यांना सोडून जैमिनीचा मधला पक्ष. त्याचा तर्क ऋषि. त्याचें श्रुतिप्रत्यक्ष आणि स्मृत्यनुमान. स्मृतीचें स्वरूप. शास्त्राची व्याख्या वेदांचा आधार. जैमिनीची सूत्ररचना. त्यांचें न्यायघटित व्यापक रूप (१५३–१५६). शब्द आणि जगत्. वर्णोत्पत्ति. आकाश आणि शब्द. मीमांसकांचें व्यक्तमध्य. वैशेषिकांचें पदार्थविज्ञान. नवद्रव्यांचें स्वरूप. शब्द आणि वर्ण. त्यांना सांख्याधार. मीमांसकांचा परमाणु आणि वैशेषिकांचा परमाणु. समाजाचा मूल घटक. वेदांचें अपौरुषेयत्व. त्यांची अपूर्व शक्ति. नैयायिकांचा न्यायप्रयोग. एका अंगीच्या सहा अंगांत सांख्यादि षड्दर्शनांचा समन्वय (१५६–१५८). मीमांसेचे अंगांगी आणि शेषशेषी भाव. संस्थेचें स्वरूप. परंपरा म्हणजे काय ? अंग व अंगी यांचें संबंध, स्वरूप व कार्य. शरीरशास्त्राचा निरपवाद

घेपासून क्रमाक्रमानें दुःखस्कंधाचा उदय. बौद्धांचा संन्यास आणि वैदिकांचें अग्निहोत्र. 'यावज्जीवं अग्निहोत्रं जुहोति' याचा प्रतिपदोक्त अर्थ. बौद्ध आणि वैदिक यांच्या खंडनमंडनपद्धति. शब्दवादी मीमांसक आणि अर्थवादी नैयायिक. त्यांचे वाक्यार्थ लावण्याचे भिन्न प्रकार. मीमांसकांची शाब्दी भावना आणि नैयायिकांची आर्थी भावना. मीमांसकांचे त्रिप्रकरणात्मक न्याय (१७४–१७७). यज्ञक्रियेचीं सहा अंगें. तींतील पांच प्रधान अंश. यज्ञकर्माचें महत्त्व. शतपथांतील वचन. जाबालोपनिषदांतील तोडीस तोड. अग्न्याधानाचे दोन पक्ष. अग्निहोत्रांतील क्रिया आणि देवता. चार महायज्ञ. यज्ञाचीं ब्राह्मणक्षत्रियांना फलें. उत्पार्ग्राचें चयनांतील वर्णन. महाजन कोण? लिंगायतांचें जंगम लिंग. सुवर्णफलकांचे याजुष वर्णन. अग्निहोत्रधर्मांत पत्नीचा अधिकार, तिचे मौंजीबंधन. स्त्रीविषयक इतर धर्मांतील कुत्सित कल्पना. वेदांत दृष्ट स्त्रीचें स्वयंभु धन. मीमांसेंतील वचन. स्त्रीचें पुरुषाशीं धर्मार्थकाममार्गावर सहचारित्व. पत्नीसंयाजांतील वेदमंत्र. दांपत्याचें परंधाम. अर्थशास्त्रान्वयें धनविभाग. पत्नीच्या धनेशत्वाबद्दल वेदवचन (१७७–१८१). मीमांसकीय स्वर्ग. वेदांतील स्वर्गाचें वर्णन. त्यांची संख्या. देवासुरलोक. यज्ञानें प्राप्त होणारा स्वर्ग. यज्ञ आणि तप यांतील भेद. दानाचें वैशिष्ट्य. यज्ञदानतपांचा त्रैवर्णिकांशीं संबंध. ब्राह्मण, आरण्यकें आणि उपनिषदें यांचें निरनिराळे मार्ग. यज्ञाचा सामष्टिक आकार. त्यांतील अंगांगी व शेषशेषीभाव. परमेश्वराचें ज्ञानमय तप. योग आणि भक्ति. भक्ति आणि उपासना. त्यांतील भेद (१८१ –१८४). यज्ञाधिकार. उद्ध आणि संघ. संघांतील जाती. आचार्यांच्या सुधारणा. गोत्र आणि प्रवर. संग्राहक आणि संकोचक आचार्य. क्रत्वर्थता आणि पुरुषार्थता. वैदिक परंपरा विरुद्ध बौद्ध. ब्राह्मदेह. यज्ञ आणि स्वर्ग. भक्तीच्या चार पायऱ्या. तप आणि योग. मीमांसकांचा स्वर्ग. मीमांसकी प्रीति आणि कर्म यांचा संबंध. भावना आणि प्रयोग. साध्य, साधन आणि इतिकर्तव्यता. कर्मांचे दोन प्रकार. मीमांसा, योग आणि गीता यांचे निरनिराळे मार्ग (१८४–१८८). यज्ञाला अधिकारी आणि अनधिकारी. नीट्झ्शेच्या मतान्वयें मीमांसाधर्माचें स्वरूप. अनधिकारी लोकांप्रीत्यर्थ धर्माचें एकान्तिक मार्ग. ब्रह्ममानसपुत्रांचा आधार. भक्तीचा सोपेपणा. गीतेचा आशय. भक्तीशिवाय जपतपादि अन्य मार्ग. त्यांची यज्ञाशीं तुलना. आत्म्याचा आत्मयज्ञ. यज्ञाचें माहात्म्य. वेदांतील देवमूर्ति. बौद्धांची मूर्तिपूजा. मीमांसेंतील स्तोत्रें व शस्त्रें. सामाचें स्वरूप. त्याचे प्रकार. साम आणि स्तोत्र. तृचेंतील तीन ऋचा. स्तोम आणि स्तोभ. सोमय· त्यांतील तीन सवनें आणि त्यांतील सामें. प्राचीन सामगांचे गायनविषयक ज्ञान. मूळ त्रिस्वरांचा सप्तस्वरांत विस्तार. प्राचीन साम आणि अर्वाचीन ध्रुपद (१८८–१९२). मीमांसाशास्त्रांत वाक्यचा ऊहापोह. त्यांतील उदाहरणें. वाक्यांतील भेद. श्रुतिस्मृतींची श्रेष्ठाश्रेष्ठता. वाक्याचे त्रिगुण. मंत्रार्थापेक्षा कर्माची योग्यता. कर्मांतील विधायक आणि प्रचोदक वाक्यें. कर्मांतील प्रसंग. कर्माचे दोन भाग. विधिवाक्याचे दोन प्रकार. नित्य आणि काम्य कर्मे. त्यांतील भेद आणि त्यांचें स्वरूप. कर्मसमाप्तीचें

स्वरूप. यज्ञाचें स्वरूप. त्यांत पुरुषार्थांची सफलता. यज्ञ शब्दाचे अर्थ. संगतिकरणाचें उदाहरण. सदर नाट्यप्रसंगाला धरून लाट्यायन श्रौतसूत्रें. त्यांचें मूळ आणि अर्थ (२१४–२२०). सूत्रार्थविवरण. महाव्रतयागांतील नृत्यप्रसंग. त्यांतील नर्तकींची संख्या. त्यांतील गायनवादनाची व्यवस्था. तीन नाट्यदृश्यांतील तीन सामाजिक वस्तुचित्रें. आर्य आणि अर्य. त्रैवर्ण्य आणि चातुर्वर्ण्य. वृषल आणि शूद्र. त्यांतील निरवसित आणि अनिरवसित दोन भेद. पहिला अंक धार्मिक भूमिकेवर ब्राह्मण विरुद्ध वृषल. अभिगर आणि अपगर. ब्राह्मणब्राह्मणेतरांचा स्वाभाविक वाद. दुसरा अंक आर्थिक भूमिकेवर वैश्य विरुद्ध शूद्र. त्यांची मारामारी. तिसरा अंक कामिक भूमिकेवर ब्रह्मचारी विरुद्ध वेश्या. त्यांतील अश्लीलता. तदर्थ तैत्तिरीय संहितेंतील वचन. त्यावर सूत्रकारांच्या मल्लीनाथी. नाटकाची स्वास्तिवचनांत समाप्ति (२२०–२२४). मीमांसा, योग आणि वेदान्त. पूर्वोत्तर मीमांसाद्वयाचे संबंध. यज्ञ आणि ब्रह्म. कर्माचा आविर्भाव आणि तिरोभाव. ब्रह्माचें निर्द्वंद्वत्व. अद्वय आणि अद्वैत. ब्रह्माच्या जागृतींत मनाची कामना. त्याच्या अहंकारांतील आत्मता. त्याचा माया, प्रकृति आणि कर्म यांशीं संबंध. बृद्धींत ब्रह्म. 'नेह्नानास्ति किंचन' आणि 'इह नानास्ति केवलं.' वेदांचा यज्ञस्वरूप धर्म. पूर्वोत्तर मीमांसेचें विषय. त्यांचें एकमेकांशीं प्रतिपूरकत्व. बादरायणाची सूत्ररचना. उपनिषदांतील ब्रह्मवाचक वाक्यांचा समन्वय. मतमतांतरांचें खंडन. ब्रह्मविरोधक मतें. ब्रह्मविद्येचीं नामरूपें. विरोधकांतील मुख्य विरोधक. सांख्यांचीं २५ तत्त्वें. वैशेषिक आणि योग यांचीं मतें. सौगत बौद्ध आणि अद्वैतवेदान्ती. माध्यमिक बौद्ध आणि आर्हत जैन. जैनांचीं सहा द्रव्यें. पुद्गलाचें स्वरूप. जैनांचे पंचास्तिकाय. जीवाचा मोक्षोपयोगी साधनसंग्रह. स्याद्वाद आणि त्याचे सात भंगीनय (२२४–२२८). सांख्यवैशेषिकांचें शास्त्रस्वरूप. त्यांत जगत्तत्त्वदर्शन. तत्संबंधीं वेदान्ताची निरर्थक खंडनवृत्ति. त्यांचें अभावप्रत्ययी ज्ञान. त्यांचें चैतन्यस्वरूपी ब्रह्म. रचनात्मक आणि खंडनात्मक शास्त्रें. ब्रह्मसूत्राची विभागणी. अध्यायाध्यायांतील विषय. योगाचे चतुष्पाद. योग आणि वेदान्त यांतील साधर्म्यवैधर्म्य. या दोन्ही दर्शनांसंबंधीं कुंटे यांचें षड्दर्शनचिंतनिकेंत ऐतिहासिक दृष्ट्या तुलनात्मक विवेचन. त्यांत आर्य विरुद्ध अनार्य किंवा वैदिक विरुद्ध बौद्ध यांतील विरोधाचें स्वरूप. त्यांचे निरनिराळे धर्ममार्ग. जैमिनीच्या मीमांसेचें महत्त्व. बादरायणाचा देशावर पगडा. शंकरादि चार सांप्रदायिक आचार्यांचीं ब्रह्मसूत्रांवरभाष्यें. शास्त्रसिद्धान्तांत पांच मानवी मनोगतें (२२८–२३४). वेदान्त आणि योग. शास्त्रांचें मूळ उत्पत्तिकारण. ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्त आणि अघमर्षणसूक्त. आरण्यायनांतून आरण्यकें. उपनिषदांची निर्मिति. अध्यात्मविद्येचा ब्राह्मणापेक्षां ब्राह्मणेतरांत प्रसार व महत्त्व. तत्संबंधीं ब्राह्मणांतील व उपनिषदांतील उदाहरणें. साध्यांत अभेद आणि साधनांत भेद. विषमतेंत समता आणि समतेंत विषमता. पुराणांतील सूतशौनक. तुकारामाला वेदांचें ज्ञान (२३४–२३७). वेदनामधेयत्व. श्रुतीची रचना. ब्राह्मणांचें कार्य. ब्रह्मविद्येचें स्थान. ब्राह्मणेतरांकरितां मूळ औपनिषदिक उपासना.

सदर चार आचार्यांपैकीं प्रत्येकाचा षड्दर्शनांतील एकेका विशिष्ट दर्शनाशीं संबंध. ज्ञानाची प्रस्थानत्रयी विरुद्ध कर्माची प्रस्थानत्रयी. दोहींत गीतेचें सामान्यत्व. दोहींचा वेदाशीं संबंध. सर्वांचें स्पष्टीकरण करणारा वंशक्रम (२५०–२५६). चार भाष्यकारांतील महत्त्वाचे भेद. बौद्ध वळणाचें शांकर अद्वैत इतरांना अमान्य. शंकराचें प्रच्छन्न बौद्धत्व. तिघांचा भक्तिमार्ग. शंकराचा सर्वसंगपरित्यागाचा संन्यासमार्ग. स्टोइक्स विरुद्ध एपिक्यूरिअन्स. चार हि आचार्यांना प्राचीन ग्रंथांचे आधार. चौघांचीं निरनिराळीं उपास्यें. तिघांच्या भक्तीचें रूप. चौघांचीं निरनिराळीं स्वर्गस्थानें. चौघांशिवाय अन्य भाष्यकार. त्यांचें वैशिष्ट्य. उपनिषदांतील उभयविध द्वैताद्वैतवाक्यें. त्या योगें शंकराचार्यांचा घोटाळा. अद्वैती वाक्यांचे द्वैती अर्थ. वाक्यार्थ लावण्याचा योग्य मार्ग. कुंट्यांचे अद्वैताविरुद्ध भक्तिपर अर्थ. ब्रह्माचें साकारत्व आणि सगुणत्व दर्शक वाक्यें व त्याचीं जीवात्म्यापासून भेद दर्शविणारीं वचनें. त्यांचे अर्थ लावण्यांत शांकरी क्लृप्त्या व युक्त्या. त्यांचें ' स्टॉक् आर्ग्युमेंट. ' त्याची भौतिकशास्त्रदृष्ट्या योग्यता. इतर आचार्यांचे अर्थ. वल्लभाचार्यांचा शंकराचार्यांशीं अद्वैतासंबंधीं विरोध (२५६–२६१). परमेश्वराच्या सगुण आणि साकार रूपासंबंधीं मतभेद. शंकराचार्य निर्गुणनिराकारवादी. त्यांच्या मतें भेदाचें कारण लोकांचें अज्ञान. त्यांत त्यांचें दिसून येणारें बाद्धानुकरण. त्यावर कुंट्यांचें मत. वेदांतील अलंकारिक वर्णनें. त्यांचीं उदाहरणें. तत्संबंधीं रामानुज मध्व आणि वल्लभ यांचीं मतें. सगुणनिर्गुणशब्दांची तात्त्विक मीमांसा. गुणाचे दोन प्रकार. रूपगुणानें निर्गुणत्व आणि भावगुणानें सगुणत्व. शंकर विरुद्ध वल्लभ. परमेश्वराचें मोठ्यांत मोठें आणि लहानांत लहान रूप. मानवी हृदयांत वैश्वानराची मूर्ति. भक्तिमार्गांतील मूर्तिपूजेची उपपत्ति (२६१–२६३). ब्रह्मसूत्रांतील एक महत्त्वाचें सूत्र. ' नानुमानमतच्छब्दात्. ' सदर सूत्राचें ब्रह्मसूत्रांत प्रयोजन. सूत्राचा अर्थ. त्यावर शंकराचार्यांचें व वल्लभाचार्यांचें भाष्य. सदर सूत्रांतून उपस्थित होणारा मुख्य मुद्दा. उपनिषदांत प्रकृतिवाचक शब्द नाहीं म्हणून त्यांतून सांख्यानुमान करतां येत नाहीं. गीतेंत द्वैताद्वैत शब्द नाहींत म्हणून तेथें त्यांचें अनुमान होऊं शकत नाहीं. त्यायोगें शंकरादि सर्व आचार्यांत घडलेला दोष. गीतेंतील द्वंद्वनिर्द्वंद्व. तिकडे दृष्टि देणाऱ्या वल्लभाचार्यांचा मोठेपणा (२६३–२६६). वादाचा विषय ' ब्रह्मसत्यंजगन्मिथ्या. ' मिथ्या शब्दाचा धात्वर्थ. त्याचें मिथुनभावानें प्रकृतिपुरुषांचे ठायीं सत्यत्व. ब्रह्मसूत्रांत आणि गीतेंत द्वैताद्वैतशब्दांचा अभाव. षड्दर्शनांची द्वंद्वतत्त्वावर उभारणी. सांख्य द्वंद्वांतील दोन कोटी. सांख्य प्रकृतीची ब्रह्माशीं तुलना. तिचें व्यक्ताव्यक्तत्व. जगताची द्वंद्वावर उत्पत्ति. षड्दर्शनांत जीव, जगत् आणि ब्रह्म या त्रयीचा विचार. पाणिनीचें द्वंद्वस्थानदर्शक सूत्र. द्वंद्वाची व्याख्या. गीतेंत द्वैताद्वैत नसून द्वंद्वनिर्द्वंद्व असण्याचें कारण. शंकराचार्यांचें निर्द्वंद्वविषयक अज्ञान. त्याचें निरपेक्ष अद्वैत. त्याचें इतर आचार्यांकडून खंडन. शांकर अद्वैतानें गीतेला दिलेला धक्का. शंकराचार्यांसंबंधीं ऐतिहासिक दृष्ट्या उद्भवणारे प्रश्न (२६६–२६८). शंकराचार्यांचा काळ. तत्संबंधीं

शी संघाशीं तुलना. त्यांच्यांतील शिस्त. संन्याशी वेदान्त्यांच्या संप्रदायाला उतरती कळा. त्याच्या कार्याची कालमर्यादा. बौद्धांच्या शून्याशी टक्कर देणारें त्यांचें ब्रह्म. इतर अनेक बाबतींत त्यांचें बौद्धांशीं सादृश्य. त्यांनीं प्राचीन धर्म शब्दाच्या बदललेल्या व्याख्या. त्यांच्या चळवळीचा समाजावर परिणाम. हें कार्य एका व्यक्तीचें कां अनेकांच्या संघाचे. शंकराचार्य संघाचें मध्यवर्ती केंद्र नीट्झ्शेनें ख्रिस्तासंबंधीं म्हटल्याप्रमाणें ती एक बनावट मूर्ति. तत्संबंधीं इतिहासाचा अभाव. विद्यारण्याच्या शांकरदिग्विजयाची योग्यता. त्याच्या चरित्रांतील कालाची असंबद्धता. कुमारिलाची भेट आणि मंडनाशीं वाद. शास्त्रीय वाद का फाल्गुनांतील खेळ. सरस्वतीचें कामशास्त्रांत वादाला आव्हान आणि स्वीकार. परकायाप्रवेशाचें ढोंग. विद्यारण्यानें केलेलें वर्णन व त्याचें मानसविश्लेषण (२८३–२८८). बौद्ध आणि जैन महंतांतील सदृश चमत्कार. गोशाल आणि महेंद्र. शंकराचा जसा घरच्या मंडनाशीं वाद दाखल आहे तसा इतर कोणा बौद्ध वा जैन पंडिताशीं नाहीं. त्यावरून सदर सांघिक संन्याशांत दिसून येणारी स्वधर्मांत महंतपदाची महत्त्वाकांक्षा. त्याचे चार दिशांकडे चार मठ. त्याचा सर्वज्ञतेचा पुकारा. त्याचा पूर्व वैदिक प्रथांत हस्तक्षेप. ईशाध्यायांत फेरफार व पदप्रक्षेप. साहित्यशास्त्रांत इतर शांति व भक्ति रसांबरोबर अद्वैतरस. शांकर दिग्विजय हा एका विशिष्ट व्यक्तीचा कीं सांघिक चळवळीचा? सायनमाधव विद्यारण्याची योग्यता. त्याचा भोळेपणा व सांप्रदायिक मूढत्वाचा हट्ट. शांकरक्रांतीचा परिणाम. वैदिकधर्माच्या जागीं हिंदुधर्म. शांकर अद्वैतावर एकामागून एक इतर आचार्यांचे हल्ले. त्यांचे निरनिराळे संप्रदाय. रामानुज, मध्व, वल्लभ. त्यांचे द्वैताद्वैतवाद. गीतेच्या द्वंद्वनिर्द्वंद्वावर द्वैताद्वैताचें तिमिर पटल. त्याचें नासदीयसूक्तभाष्यांत दूरीकरण. त्यायोगें सदर भाष्याला आलेलें महत्त्व. शंकराचार्यांचें धर्मगुरुत्व. त्याची हल्लींच्या काळीं दैन्यावस्था. सांप्रतच्या तकलादु लोकशाही राजवटींत धर्माचा नाश. विद्यारण्याचा ग्रंथ म्हणजे एक कादंबरी व त्यांतील शांकरदिग्विजय हें पौराणिक आख्यान (२८८–२९३). योग आणि वेदान्त यांतील साधर्म्यवैधर्म्य. यौगिक अध्यात्माशीं वेदान्ताचें सूत. योगांतील अध्यात्मशक्तीला वेदान्ताची मान्यता. योगसूत्रांतील अध्यात्माची शिस्तवार मांडणी. योगाभ्यासानें प्राप्त होणाऱ्या विशिष्ट शक्ति. तत्संबंधीं कुंट्यांचें मत. योगाला षड्दर्शनांत स्थान. योगाचा व्यक्तीशीं व इतर दर्शनांचा जगताशीं संबंध. षड्दर्शनें एका ज्ञानांगीचीं सहा अंगें. सांख्यादि दर्शनांत कपिलादि आचार्यांनीं निर्णीत केलेले विषय. त्यांत प्रकृतिपुरुष, आत्मब्रह्म, जडचैतन्य, सामान्यविशेष, प्रधानगौण इत्यादिबद्दल केलेलें विवेचन. दर्शनशास्त्रान्वयें पदवाक्यप्रमाणव्यवस्था. स्वमतदर्शनपर व परमतखंडनपर शास्त्रें. अध्यात्माचे विषय. सांख्यवैशेषिकांच्या जगताकडे पाहण्याच्या दृष्टि. व्यष्टिसमष्टींकडे पाहण्याच्या योगमीमांसेच्या दृष्टि. योगाचें आत्मकैवल्य आणि वेदान्ताचें ब्रह्मनिर्वाण यांची तुलना. बीजवृक्षफलांचा दृष्टान्त. योगाचें आत्मनिष्ठ आणि वेदान्ताचें ब्रह्मनिष्ठ ज्ञान. योगाला न्यायमीमांसेची अनावश्यकता. त्याची श्रुतानुमानाव्यतिरिक्त स्वतंत्र प्रज्ञा.

तिचें शास्त्रीय पृथक्करणरहित केवल संयोजनात्मक स्वानुभवनिष्ठ रूप. जगाच्या व्यवहारांत त्या प्रज्ञेची अनुपयुक्तता. न्यायवैशेषिकांचें ज्ञान. पतंजलीची महाभाष्यांत पुष्टि. मीमांसेचें शुद्ध कर्म. योगाची ऋतंभरा. त्याचें कैवल्य. वेदान्ताचें ब्रह्म. योगांतील आत्मद्रष्टा आणि पुरुषविशेष. त्याचें द्वंद्वादित्व. त्यांत द्वंद्व शब्दाला स्थान (२९३–२९९). योगाची सांख्यवैशेषिकांवर उभारणी. सांख्यांतील पुरुष, वैशेषिकांतील आत्मा, न्यायांतील ईश्वर आणि योगांतील पुरुषविशेष. यौगिक समाधि. तींतील क्रियायोग. पंचविध क्लेश. द्रष्टा आत्मा आणि आंधळी प्रकृति. जीवात्म्याचें नित्यत्व. योगाचा विषय कैवल्य. दुःखमय जगतांत बौद्धांशीं साम्य. योग आणि वेदान्तांतील अविद्याभेद. वेदान्तांत अविद्येची उपाधि. यौगिक कैवल्यांत चित्ताचा अवशेष. वेदान्ताचें निरपेक्ष अद्वैत. योगांतील जीवात्मे आणि परमात्मा. दोहोंचा व्यक्तीच्या ठायीं संयोग. योगाचा द्वंद्ववाद. जैनमतान्वयें जीवाचे बंधमोक्ष. बौद्ध निर्वाण. त्यांतील अविद्येचे पंचस्कंद. योग आणि वेदान्त यांतील भेद. चित्तवृत्तिनिरोध आणि चित्तैकाग्र्य. योगाचें कर्म. त्यांतील दोन प्रकार. वासनानाशनार्थ साधनचतुष्टय. बौद्धांचा 'अप्पमञ्ञा.' यौगिक समाधि आणि वेदान्ती ज्ञान. चित्ताच्या पंचवृत्तिसदृश बुद्धीच्या पंचवृत्ति. तत्संबंधीं वल्लभाचें वचन. वेदान्ताचें साधनचतुष्टय. त्यांतील षट्संपत्ति. योगाची विवेकख्याति. त्याची सप्तधा प्रांतभूमि. वेदान्तांतील सप्तज्ञानभूमिका (२९९–३०४).

योग आणि वेदान्त यांतील नैतिक वासना. अर्वाचीन मानसशास्त्रांतील 'प्सायकी.' पतंजलीची कर्माची छाननी. त्याची बुद्धीची व्याख्या. गीतेंतील 'व्यवसायात्मिका बुद्धि.' पतंजलीचा ज्ञानानुगम. वैशेषिकांची निराळी पद्धति. बुद्धीची कर्मफलापर्यंत परिणालिका. मीमांसेंतील भावना. अष्टांगयोगांतील यमनियम. वेदान्ताच्या पांच चित्तभूमिका. योगाभ्यासाची सुरवात. चित्ताचें स्वरूप. चित्तवृत्ति आणि मनोवृत्ति. मनाचे षड्विकार. ह्या षड्रिपूंच्या निरोधनार्थ कायदेशास्त्र. पंचयमांत संपूर्ण कायदेशास्त्राचा समावेश. पंचयमांच्या काम, क्रोध आणि लोभ या पहिल्या तीन विकारांशीं संबंध. 'दडं धर्म विदुर्बुधाः' योगी म्हणविणाऱ्यांना हि बंधनकारक. त्याची जीवशास्त्रान्वयें उपपत्ति. (३०४–३०८). मॉरी द फ्लूरी याचा 'क्रिमिनल् माइंड्' हा ग्रंथ. त्याच्या मतें गुन्हेगारी मन ही शुद्ध नैसर्गिक इंद्रियविषयक घटना. त्याला सामाजिक कायदेशास्त्राचें उत्तर. गुन्ह्याची वृत्ति नष्ट करण्याचे उपाय. त्यांतील एक योगाभ्यास. त्याचें विशेष माहात्म्य. शुद्ध भौतिकशास्त्रज्ञाचा योगज्ञानाच्या अभावीं हताशपणा. योगाभ्यासाची अंतिम मर्यादा. त्याच्या सार्वत्रिक शिक्षणाच्या कल्पनेला ब्राह्मणाच्या दैनंदिन धर्मकृत्यांतील प्राणायामाचा दाखला (३०८–३११). योग आणि वेदान्त यांत योगाचें वैशिष्ट्य. वेदान्ताचें विवेकवैराग्य आणि योगाचें चित्तवृत्तिनिरोधन. चित्तवृत्तिनिरोधांतील आठ अंगें. बहिरंग आणि अंतरंग. अंतरंगांत संयम. यमनियमांत नियमांना फलें. योगांतील सोळा क्रियाफलें. योगाच्या मुख्य सिद्धि आणि त्यांचा निर्देश. त्यांतील भूतजय आणि इंद्रियजय. योगांतील समाधिद्वय. संप्रज्ञातेची मर्यादा. असंप्रज्ञातेंत कैवल्यसिद्धि.

योगाची शेवटची ऋतंभरा ती परमेश्वराच्या व्यक्त रूपांतील पहिली पायरी. संप्रज्ञातेच्या मार्गांतील नाना सिद्धि. योगांतील परिणामत्रय. योगाच्या चार अवस्था आणि त्यांतील भूतजय व इंद्रियजय. भूतजयांत आठ आणि इंद्रियजयांत तीन मिळून अकरा सिद्धि. तें च मधुप्रतीक. या शिवाय आणखीं निराळीं ज्ञानें आणि शक्ति. त्यांतील अनुपमेय आनंदानुभव. समाधिमार्गांत सिद्धींचा उपसर्ग. त्याकरितां त्यांच्या त्यागाची आवश्यकता (३११–३१५). योगाचा मुख्यत्वें चित्ताशीं संबंध, शरीराशीं केवळ आनुषंगिक. चित्तनिरोधार्थ समाधिसाधन आणि समाधिसिध्यर्थ प्राणायाम, आसन वगैरे. अष्टांगांतील शेवटच्या तीन अंगांत संयमसिद्धि. प्राणायामावांचून संयमाचें अन्य मार्ग. समाधिशब्दाचा प्रतिपदोक्तार्थ. प्राणायामांतील समाधि केवळ अभ्यासमार्गांतील विशिष्ट शरीरस्थिति. तिचा वैराग्याला उपयोग. योग ही कला. कलेचीं तीन अंगें. त्यांतील निपुणता ती समाधि. तिची पातंजल व्याख्या. तिच्या मार्गांतील अध्यात्मप्रसाद आणि ऋतंभरा प्रज्ञा. खरा योगी आणि खोटा योगी. खऱ्या योग्याचें स्वरूप. कोणाच्या हि सत्स्वरूपाची कसोटी यमनियम (३१५–३१७). यौगिक सिद्धींचें वैशिष्ट्य. सिद्धींच्या दृष्टीनें पातंजल योग आणि नाथयोग यांतील भेद. पातंजल योगाचें स्वयंसिध्दत्व. नाथयोग गुरूच्या हातांत. नाथांत स्वतःला राजयोग आणि पातंजलाला अराज किंवा हट लेखून त्याशीं तीव्र विरोध. हट आणि राज यांचा वास्तविक संबंध. हटांतील सिद्धींचा नाथांत अभाव. चांगदेव आणि ज्ञानेश्वर यांचें उदाहरण. भिंत चालविण्याची लाक्षणिक कथा. नाथयोगांत भक्तीच्या मार्गावर साक्षात् देवाचें रूपदर्शन. हटांतील सायुज्यांत कैवल्य. भक्ताला तें अमान्य. एतत्संबंधीं जनाबाईचें स्वतःच्या राजयोगाच्या स्तुतिपर व हटाच्या निंदापर वचन. पातंजल सिद्धीचें स्वरूप आणि मर्यादा. त्यांचा केवळ चैतन्याशीं संबंध. आत्म्याच्या मोक्षमार्गांत त्याच्या सामर्थ्याचें प्रकटीकरण. त्याची प्रक्रिया आणि उदाहरण. अणिमादि सिद्धि चैतन्याला अनुलक्षून. सिद्धींच्या मर्यादेचें योगशास्त्रांत गमक. शंकराचार्यांच्या परकायाप्रवेशाचें वैयर्थ्य. परशरीरावेश योगशास्त्रान्वयें चित्ताचा, प्राणाचा नाहीं; व तो सजीव शरीरांत मृत शरीरांत नाहीं (३१७–३२२). जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं. हें तत्त्व मानवी देहापर्यंत. मानवी देहांत जें ब्रह्मांडीं तें पिंडीं· त्यांतील सात नाडीचक्रांच्या ठायीं सप्त लोकांना अधिष्ठान. पंच कोशाच्या द्वारें आत्मसाक्षात्कार. मानवी पिंड ब्रह्मांडाची प्रतिकृति. सांख्यशास्त्रान्वयें त्याची २३ तत्त्वांत देहरचना व योगशास्त्रान्वयें परमात्म्याशीं एकात्मता. योगांतील अद्वैताची सिद्धि. त्याला मूलाधार सांख्यांतील द्वैत. पातंजल यौगिक अद्वैत आणि वेदान्ती अद्वैत. योगांतील चित्तधारी पुरुष. त्याची ज्ञानग्रहणार्थ पात्रता. उपकरणांचें कार्य आणि त्यांची मर्यादा. भौतिक शास्त्रांतील उदाहरण. निरपेक्ष शून्य कल्पनाजन्य. आत्म्याचा ठाव आत्म्यानें च. योग ही कला. जसा परमेश्वर तसा च मानव कलावान् (३२२–३२५). वैदिक धर्माचें अधिष्ठान यज्ञ. त्यांत समष्टींची व ब्रह्माची धारणा. त्याची दृष्टि परमेश्वराच्या कामनासाफल्याकडे. तदर्थ पुरुषार्थचतुष्टय. त्यांतील पहिल्या

तिहींची यज्ञांत सिद्धता. योग साधनरूप. योगाचा पूर्वोत्तरमीमांसेशीं संबंध. योगांत आत्मकैवल्य, ब्रह्मपद नाहीं. प्रवृत्तिनिवृत्तींचें द्वंद्व. चतुर्विध पुरुषार्थांची दर्शनषट्कांत वांटणी. मोक्षाचीं दोन स्वतंत्र दर्शनें. योगांतील सहा समापत्ति आणि वेदान्तांतील सप्त ज्ञानभूमिका यांची समांतर तुलना. समापत्ति सबीज. कैवल्य निर्बीज त्याशीं समांतर तुर्यगा. ऋतंभरेचें स्वरूप. तें च प्रज्ञानघनतेचें व्यक्त रूप. धर्मार्थकामांचीं निरनिराळीं शास्त्रें. तदंगभूत इतर व्यावहारिक विदग्ध शास्त्रें (३२५–३२८). योग आणि वेदान्त यांचा गीतेशीं संबंध. गीतेंत ब्रह्मविद्या आणि योगशास्त्र. विद्या आणि शास्त्र यांतील भेद. योगांतील आत्मकैवल्य आणि अष्टांगसिद्धि. गीतेंतील योग. त्यांतील ब्रह्मज्ञानी आत्म्याला जगताची काळजी. जगतांतील सर्व बंधनांना गीतेची मान्यता. गीतेंत आत्मकैवल्य नाहीं आणि अद्वैत नाहीं, ब्रह्मनिर्वाण आहे आणि द्वंद्वनिर्द्वंद्व आहे. गीतेंतील ब्रह्ममार्गांत दोन आचारधर्म. सर्व आश्रमांतील स्वेस्वेकर्मांत संसिद्धि. याज्ञवल्क्याचें परमधर्माचें लक्षण. गीतेंतील ब्रह्मात्मैक्य. तत्सिध्यर्थ गीतेंत साही दर्शनांचा समन्वय. पातंजल मार्गांतील योगी आणि गीतेंतील योगी. आत्मदर्शनास साधन योग आणि ब्रह्मप्राप्तीस ज्ञान. न्यायशास्त्रांतील धूमवान् पर्वताचें उदाहरण. ऋतंभरेचें स्वरूप (३२८–३३१). देहाचें निरूपण. त्याच्या तीन अवस्था, दोन कर्में आणि एक अंतिम, तदन्तर्गत सुखदुःखाचा धनी आत्मा. मात्रास्पर्शांत दोन द्वंद्वें. पंचज्ञानेंद्रियें आणि पंचकर्मेंद्रियें. पलीकडे मन, बुद्धि, अहंकार. देहद्वारें घडणाऱ्या कर्माचे दोन प्रकार. मनाचें स्वरूप व कार्य. देहाच्या गुणविकासांतील पर्याय. विषय, मात्रा, तन्मात्रा, मन, बुद्धि, आत्मा यांचें संबंधदर्शक कोष्टक व त्यांत मनाचें स्थान. ऐच्छिक आणि अनैच्छिक कर्में. मन, बुद्धि, आत्मा यांचीं कार्यें. नीतीचें लक्षण. तिचा प्रांत. तिचें अंतिम. मनाचा आद्य विकार काम व त्याची व्याप्ति. त्याला मानवदेहांत नीतीचें बंधन. तो मित्र आणि शत्रु. गीतेचें नियतकर्म (३३१–३३६). देहाची रचना. त्यांतील पांच धारणात्मक संस्था. रक्ताचें स्वरूप व घटना. त्यांतील द्वैवर्णात्मक बिंदु व त्यांची स्त्रीपुरुषदेहांत संख्या. स्नायूंचें कार्य. त्यांचें जालावर्त. त्यांतील आकुंचनप्रसरण. त्यांची संस्था. देहांतील संवेदनग्राही मज्जा. तिचें शरीरभर जाळें. तद्द्वारें सुखदुःखात्मक ज्ञानग्रहण. सदर पाव्क्त रचनेच्या पलीकडे मन, बुद्धि, आत्मा. व्यष्टीच्या धारणार्थ समष्टि. पहिला समाज कुटुंब. त्याचीं तीन अंगें. मानवाला समष्टीच्या अंगांगीभावांत परमेष्ठीचा लाभ. देहांतील इंद्रियादींची पुढील पर्यायांत उत्तरोत्तर उन्नति. योगाभ्यासांतील समाधि. योगाचें दुसरें लक्षण समत्व. ती कर्मयोगांतील समाधि. ज्ञानविज्ञानांत 'सर्वाखिल' कर्माची परिसमाप्ति. 'आखिल' शब्दाचें प्रयोजन. पातंजल निर्बीजांत जशी तशी च विज्ञानांतील निर्द्वंद्वांत कर्मसमाप्ति (३३६–३४१). कर्माला प्रेरक कारणचतुष्टयांतील कारणरूपें आणि त्यांचे आश्रय. मूळ आत्म्याच्या प्रजाकामनेबरोबर उत्क्रांतीचा आरंभ. तींत एकापुढें एक मानवी देहापर्यंत वृद्धि आणि विकास. मानवांत हेतुकारण. त्यायोगें कर्मांत ऐच्छिक आणि अनैच्छिक भेद. मनोपनांत व्यष्टिसमष्टिदृष्टया भेद. वैशेषिकांचे मानसपरमाणु. सापे-

क्षतः मनाची जागृति आणि सुषुप्ति. पंचकर्मेंद्रियांतील इच्छाप्रेरित कर्मे. मूळ अनैच्छिक कर्मांतून ऐच्छिक कर्मांचा उदय (३४१–३४४). अनैच्छिक कर्मांना इच्छेंत आणण्याचें योगाचें सामर्थ्य. तदर्थ पातंजल योगाभ्यास. योगांतील प्रकृतिविलयांत सर्व स्तब्धता. योगांत जशी संकल्पांना स्तब्ध करण्याची शक्ति तशी संकल्पांना चलन देण्याची शक्ति. ती च यौगिक सिद्धि. तिचा चैतन्याशीं संबंध. ज्ञानेश्वरींत कुंडलिनीच्या जागृतावस्थेचें वर्णन. त्यांत दिव्य देहाचा अंगागांनीं उदय. योगानें उत्पन्न होणारे मानसिक वा चैत्तिक आभास. त्याला स्वाप्निक दृष्टांत. योगांतील कलात्मक आणि स्वप्नांतील स्वाभाविक आभासांची तुलना. जीवात्म्याच्या चार अवस्था दर्शविणारा विरुद्धप्रतिपक्षीभावरूप चतुष्कोण. जागृति विरुद्ध मृत्यु आणि सुषुप्ति विरुद्ध समाधि. स्वप्नाला विरोधक निर्द्वंद्व अव्यक्त. योगयाचे समाधिमार्गावरील आनंद. योगांतील अचिरस्थित आत्मानंद आणि ज्ञानांतील चिरस्थित ब्रह्मानंद. वेदान्तशास्त्रांत उत्पन्न होणारे अनेक शब्द आणि कल्पना यांचें तुलनात्मक समालोचन. योगांतील सिद्धींचे लिंगदेहांत अनुभव. गायनांतील भावनावृत्तींचा आणि स्वप्नांतील अनुभवांचा दाखला. लिंगदेहाचें रूप (३४४–३४९). यज्ञदानतपत्रयींत यज्ञाचे पोटांत समाविगत दान आणि व्यष्टिगत तप. त्यांतील भौतिक, दैविक आणि आत्मिक विचारांत अनुक्रमें विषमत्व, समत्व आणि एकत्वदर्शन. अधियज्ञांतील कर्मसमुद्भव यज्ञ. सदर त्रयीच्या पलीकडे एकाबाजूनें ज्ञान आणि दुसऱ्या बाजूनें भक्ति. भक्तीचें स्वरूप. तिच्या मार्गांतील चार पायऱ्या. देवरूपाला साधक तप, सायुज्यतेला योग आणि मोक्षाला ज्ञान. मोक्षांत निर्द्वंद्व परमेष्ठीभाव. चतुर्वर्णात्मक समाजांतील चार वर्ण, चार धर्म, तीन गुण आणि चार रंग यांचा संबध दर्शविणारा वंशपट. चार धर्मांचें स्वरूप. यज्ञ आणि दान यांवर समाजसिद्धि. त्यांतून दोन वर्णांची उत्पत्ति. युद्ध आणि शांति या द्वंद्वाशीं संबंध. ब्राह्मण आणि शूद्र यांचीं स्थानें. ब्राह्मणाचा धर्म तप. त्यांत देवत्व. तदर्थ शुचिता. योगांतील शुचिसंतोषांचें ब्राह्मणाला महत्त्व. त्याचे ठायीं शमादिषट्क. त्याला कोप वर्ज. तुकारामाचें वचन. नीट्झ्शेचें मत. इतर वर्णीयांना तप अविहित. तेथें भक्ति. ब्राह्मणाला भक्ति अविहित (३४९–३५२). चातुर्वर्ण्यांत ब्राह्मणाचें स्थान. तो भूदेव. त्याचा स्वाध्याय. तो धर्माचा पालक आणि चालक. त्याचा इतर वर्णीयांशीं गुरुत्वानें संबंध. त्याला तपश्चर्येनें देवत्व. ब्रह्मत्व आणि प्रभुत्व. क्षत्रियाचा धर्म यज्ञ. त्याचें विशेष महत्त्व. वैश्याचा धर्म दान. तो यज्ञाचा आकार. त्यानें स्वर्गप्राप्ति. नीट्झ्शेनें ख्रिस्तांतकांत केलेलें त्रैवर्णिकांचें स्वरूपवर्णन. त्याचा मनूबद्दल महनीय आदर. त्यानें गायिलेलें मनुस्मृतीचें माहात्म्य. आर्यराष्ट्राच्या घटनेला आरंभीं मनूला प्रणाम करण्याची आवश्यकता. तदर्थ ब्राह्मणक्षत्रियांची प्रमुखत्वानें योजना. नीट्झ्शेच्या मताप्रमाणें अंत्यजाच्या हातांत मनुस्मृतीची दुरवस्था. चातुर्वर्ण्यांतील चौथा शूद्रवर्ण. त्याला सोपा भक्तिधर्म. त्याचें स्वरूप. ब्राह्मणाच्या तपाची योग्यता. भक्तीच्या पलीकडे अतिशूद्राकरितां नामधर्म. यज्ञदानतपाची त्रैवर्णिकांना अनुज्ञा. स्त्रीशूद्रादिकांना भक्ति. तिची

समाजाचें दैवीरूप. त्रैवर्णिकांचा वेदत्रयीशीं संबंध. तैत्तिरीय श्रुति. सूर्य शब्दाचा अर्थ. जगांतील तीन भौतिक तत्त्वें. त्यांशीं तीन वेदांचा संबंध. त्यांतून तीन वर्णांची उत्पत्ति. त्यांत भक्ति, दान आणि यज्ञ या तीन मार्गांनीं धर्मवृक्षाची वाढ. अंतीं ब्राह्मणभावांत ब्रह्मफलाची सिद्धि (३६८–३७२). राज्यसंस्थेंत राजन्याची प्रतिष्ठा. राजन् शब्दाची व्याख्या. यज्ञ सर्व सद्गुणांची खाण. सद्गुणांचा कस रणांगणावर. तें क्षत्रियाला उघडें स्वर्गद्वार. त्याला शुभ्र यशाची चाड. ज्युलीअस् सीझर व स्वीडन्चा बारावा चार्लस्. द्रौपदीचें भीमाला मर्मभेदक वचन. मोरोपंताची आर्या. गीतेंतील भगवंतांचा अर्जुनाला आदेश. महंमद पैगंबराचा दाखला. राजाचे गुण आणि कीर्ति यांचें कवीनें केलेलें वर्णन. क्षत्रियाचा पराक्रम. लिओनिडसाचें थर्मापिलीच्या खिंडींतील वृत्त. त्याच्या स्मारकलेखाचा इंग्रजीमराठी तर्जुमा. रणांगणांतील पराक्रमापेक्षां राज्याच्या दैवीरूपाचें राजाला भूषण. छांदोग्योपनिषदांतील आदर्शभूत राज्याचें उदाहरण. प्राचीनशालादि सहा ब्राह्मण आणि कैकेयाश्वपतीची कथा. राजानें आपल्या धर्मशील जानपदाचें केलेलें गुणवर्णन. त्याच्याजवळ ब्राह्मणांची आत्मज्ञानाची मागणी (३७२–३७६). सदर कथेचें विस्तारानें विवरण. चोर, कृपण, मद्यपी, अधर्मी, अविद्वान, स्वैरी व स्वैरिणी यांहीं विरहित दैवी राज्याचें स्पृहणीय रूप. स्वैरी पुरुषावांचून स्वैरिणी अशक्य. महंमद पैगंबरानें केलेल्या निवाड्याचें उदाहरण. उच्च समाजाला ब्राह्मणवर्णाची आवश्यकता. ब्राह्मण वर्णानें सर्वांचा गुरु पण व्यक्तित्वानें राजाच्या खालीं. त्याचें कडक तप. कालिदासाच्या शाकुंतलांतील आदर्शनीय ब्राह्मणक्षत्रिय. समाजांत कायद्याला धर्माची जोड. धर्माला आश्रय ब्राह्मण. वैदिकधर्मांतील न्यायनिष्ठुर वरुणाचें कार्य. धर्मांत व्यक्तीच्या पापापेक्षां पुण्यसंचयाकडे दृष्टि. प्रजापातिपालनांत राजाला ब्राह्मणाचें साहाय्य. तैत्तिरीय श्रुत्यनुसार ब्राह्मण आणि राजन्य यांचा अन्योन्याश्रय. प्रवृत्तिनिवृत्तिमार्गांवर क्षत्रिय आणि ब्राह्मण. समर्थांचें वचन (३७६–३८०). समाजाला जीवशरीराचे नियम. निसर्ग आणि कला यांवर चातुर्वर्ण्याची उभारणी. त्यांत व्यष्टिसमष्टींची समतोल धारणा. तींतील वर्णांची गुणकर्मांवर विभागणी. अन्तर्निष्ठ आणि बहिर्निष्ठ विभागणीतत्त्वें. त्यांतील भेद व त्यांचें स्वरूप. वर्णसिद्धि आणि वर्गभेद. चातुर्वर्ण्यांतील जातिवर्णभेद. शिक्षण सद्गुणाला धरून कां साक्षरतेला? वर्ण आणि जाति यांचे संबंध. ब्राह्मणाला धार्मिक भूमिकेवर मान. तो ज्ञानधन आणि तपोधन. श्रोत्रियाचें लक्षण. तो अकुतोभय. भयाचे विषय सत्ता आणि संपत्ति. सत्तेच्या मागें प्राणघातक शत्रु व संपत्तीच्या मागें असंतुष्ट लुटारू. ओस्वल्ड् स्पेंग्लरचें मत. प्रूधाँचा ग्रंथ. मत्ता ही चोरी. गीतेचें मत. फ्रान्सच्या क्रांतींतील अराजकता. हेल्वेशिअस्ला दिसलेला नरक. समर्थांचें आनंदवनभुवन (३८०–३८५). समाजांत राज्य आणि धर्म यांचे परस्पर मैत्रीचे संबंध. धर्मांतील अनेक भेद व्यक्तीच्या सुखसोयीकरितां व्यक्तीला इष्ट. धर्म हा श्रद्धेचा विषय. चातुर्वर्ण्यांत निर्वाणाचा एक च मार्ग नाही. राज्य आणि धर्म दोहोंचा मिळून एकजिनसी गट. त्याचें महत्त्व. शरीरनियमाप्रमाणें समाजाची आंतुन

धरून समाजांतील चार वर्ण आणि चार आश्रम. धर्मार्थकामांच्या प्रत्येकीं चतुर्विध रूपांतील आर्थिक मार्गावरील वस्तुसिद्धिदर्शक चतुष्कोण (४०१–४०५). धर्माचें व्यापकत्व. त्याच्या पोटांत अर्थ, काम, मोक्ष. अर्थकामांचें स्वरूप. मोक्षांत धर्माचें पर्यवसान. अर्थकामांना वगळून मोक्षधर्माची अनुपयुक्तता. ब्रह्मचर्यांतून संन्यासाची अयोग्य भावना. केवळ अर्थविशिष्ट धर्म. सेसिल् -होड्स्चें उदाहरण. धर्मार्थकाममोक्षावर समाजाचें चतुर्वर्णात्मक भाव. चार पुरुषार्थांना धरून आश्रमव्यवस्था. धर्मांतील धारणा आणि मोक्षांतील मुक्तता. धारणेचा प्रांत. वर चढलेल्या व्यक्तीचें अधःपातापासून संरक्षण. आरूढपतित आणि प्रायश्चित्त. रामानुजवचन. ज्ञानेश्वराच्या बापाचें उदाहरण. त्याच्या दोषाची संततीला झळ. तिला नाथसंप्रदायाचा आश्रय. त्यांत तिला योगभक्तीचा लाभ. ज्ञानेश्वरी दोन भावांची कृति. रेडा वेद वदल्याची कहाणी. त्याची समाधि (४०५-४१०). वर्णाश्रमाचें कार्य. गौतमधर्मसूत्रांतील पांच धर्माचार व पांच पापप्रकार. स्त्रियांचीं दोन पापें. नास्तिकाचे तीन प्रकार. तप आणि संस्कार यांची कुमारिलदर्शित योग्यता. ब्रह्मचर्याश्रमांतील धर्म. शिक्षणाची व्याख्या. यज्ञाची प्राथमिक दीक्षा. धर्मांतून अर्थाची निष्पत्ति. अर्थांत स्त्रीचा अन्तर्भाव. धन शब्दाची व्याप्ति. स्त्री ही पुरुषाची मत्ता. समाजबाह्य स्थितींत स्त्री स्वतंत्र, समाजांत पुरुषाची धन. विवाहाबरोबर कुटुंबसिद्धि. मातृसत्ताक आणि पितृसत्ताक पद्धति. ' न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति.' स्त्रीचा आत्मकाम. याज्ञवल्क्याचें वचन. स्त्रीकरितां पुरुषाचा आत्मयज्ञ. इब्सेन्चें असत्प्रलाप. निसर्गाचें नियम आणि मानवी कायदे. स्त्रीनें पुरुषाधीन राहण्यांत सर्वत्र सुख (४१०–४१६). अर्थकामासिध्यर्थ गृहस्थाश्रम. प्रजासिद्धींत धर्माची सफलता. अग्निहोत्रांतील तीन कामना. ब्रह्मचर्यांतून संन्यास. तीन पुरुषार्थांनंतर मोक्ष. त्याकरितां अभ्यासार्थ वानप्रस्थ आणि संन्यास. त्यांचें वास्तविक रूप. संन्यासाचें विडंबन. पीठाधिष्ठित मठाधिपांचें अधर्माचरण. सर्व पुरुषार्थांचा उलगडा अग्निहोत्र्याच्या यज्ञमंडपांत, संन्याशाच्या मठांत नाहीं. प्राचीन यज्ञमंडपांतील धर्मपरिषदा. वर्णाश्रमधर्माचें वैशिष्ट्य. दैवी समाज व त्याचें रूप. जुलूम कोठें व कशांत होतो ? हिंदुधर्मांतील स्पृश्यास्पृश्यता. चोखामेळा महारसंताची धर्मनिष्ठ वृत्ति. वर्णाश्रमधर्मांतील जातिबद्धतेंत आणि वर्णबद्धतेंत समता आणि विषमता (४१६–४१९). ख्रिस्तीधर्म आणि मुसलमानी धर्म यांचें स्पृश्यास्पृश्यभेदाचे बाबतींत हिंदुधर्मापासून निरालेपण. त्यांतील विधिनिषेध आणि तत्संबधीं त्यांची जागरुकता. राज्यसंस्थेच्या अधिकाराची मर्यादा. अस्पृश्यता आणि बहुजायाकत्व यांचा योगशास्त्र आणि सुजननशास्त्र यांशीं संबंध. चातुर्वर्ण्यांतील वर्णभेदाचें स्वरूप. धर्माचें प्रधान अंग. शुचितेचें माहात्म्य. ब्राह्मण आणि महार. विठ्ठलाचें महाररूप. महाराचा विशिष्ट हक्क. हिंदूंतील भेदोपभेद. त्यांतील तत्त्व. योगशास्त्रान्वयें शुचित्वाचीं फलें. वर्णाश्रमसमाजरचनेंत शुचित्वाची खोलपर्यंत दृष्टि. हिंदुदेवळांतील भेदप्रकार. महाराचें हिंदुत्व. धर्माच्या दृष्टीनें त्याचे शत्रुमित्र. धर्माचें कार्य. तदर्थ अर्थसिद्धि. अर्थाची व्याप्ति. कामाचें काम. ऋणमुक्तींतत मोक्ष (४१९–४२२). पुरुषार्थ-

श्री

षड्दर्शनसमन्वय
आणि
पुरुषार्थमीमांसा

वैदिक वाङ्मयांत चार विद्या आणि सहा शास्त्रें अशीं विद्या आणि शास्त्रें यांची संख्येंत गणना आहे. चार विद्या म्हणजे ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्ववेद हे चार वेद आणि सहा शास्त्रें म्हणजे सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा हीं सहा दर्शनें होत. या शिवाय धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र, कामशास्त्र, छंदःशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, वैद्यकशास्त्र, काव्यशास्त्र, नाटयशास्त्र इत्याद्यनेक दुसरीं आणखीं लहानमोठीं शास्त्रें आहेत तीं निराळीं. वेद-चतुष्टयांत वेदांच्या निरनिराळ्या शाखोपशाखांतील निरनिराळ्या संहिता, ब्राह्मण, आरण्यकें आणि उपनिषदें यांचा समावेश होतो. ही श्रुति झाली. तदितर स्मृतिग्रंथांत कल्पसूत्रें, मन्वादींचीं धर्मशास्त्रें व आगमोक्त तंत्र ग्रंथ हे अन्तर्भाव पावतात. पुनः एतद्व्यतिरिक्त रामायणमहाभारतादि ऐतिह्य काव्यें आणि अष्टादश पुराणें हीं सर्व इतिहास–पुराण–गाथा–नाराशंसी या सदरांत मोडतात. वैदिक धर्मांत ह्या सर्व ग्रंथसंपत्तीचा उपयोग एक च सांगण्यांत येतो तो हा कीं, मनुष्याला

त्याचे धर्मार्थकाममोक्षादि संपूर्ण पुरुषार्थ उत्तम प्रकारें साधून देणें. वैदिक चातुर्वर्ण्य समाजाची रचना आणि चार आश्रमांची व्यवस्था या एका च गोष्टीकरितां आहे आणि त्यांना वरील सर्व ग्रंथांचा पूर्णपणें आधार आहे. असे हे चतुर्विध पुरुषार्थ कसे आहेत, त्यांचा परस्परांशीं संबंध काय आहे, व ते षड्दर्शनांच्या पायावर कोणत्या प्रकारें उभे राहतात हें त्या साही दर्शनशास्त्रांचा तुलनात्मक ऊहापोह करून येथें दर्शवावयाचें आहे. त्यांत येथें त्या दर्शनांतील खोल तत्त्वज्ञानाच्या विशेष तपशिलांत शिरावयाचें नाहीं तर केवळ त्यांचें सामान्य स्वरूप लक्षांत घेऊन व त्यांचा परस्पर मेळ घालून समन्वय करावयाचा आहे, व त्यावरून त्या साही अंगांनीं मिळून जो एक ज्ञानी पुरुषाचा अंगी सिद्ध होतो व आपले चारी पुरुषार्थ प्राप्त करून घेतो त्याचें स्वरूप स्पष्ट रीतीनें विशद करून दाखवावयाचें आहे. आजपर्यंत पंडितवर्गांत हीं साही अंगें निरनिराळीं पृथक् रीतीनें पाहून व क्वचित् त्यांतील भेद दर्शवून त्यांचें खंडनमंडन करण्याकडे दृष्टि होती. परंतु आतां अशी दृष्टि सोडून हीं साही अंगें एकमेकांशीं सहोपचारित्वानें कशीं वागतात व एक च अंतिम कसें सिद्ध करूं शकतात हें पाहण्याची वेळ आली आहे. कारण आतां द्वैताद्वैत टाकून द्वंद्वनिर्द्वंद्वाकडे ती दृष्टि वळल्या-कारणानें त्या सर्वांचें यथास्वरूप निदर्शित होणें शक्य झालें आहे.

वैदिक वाङ्मयांत सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, मीमांसा आणि वेदान्त अशीं सहा दर्शनें आहेत म्हणून वर म्हटलें. पैकीं सांख्य आणि योग मिळून योग, वैशेषिक आणि न्याय मिळून न्याय व मीमांसा आणि वेदान्त मिळून मीमांसा असे तीन वर्ग करून त्या प्रत्येकाचीं पूर्व आणि उत्तर अशीं दोन रूपें मानण्याचा प्रघात आहे. सांख्यांत जगताचा विचार संख्येंत आणि वैशेषिकांत गुणांत केला आहे. कारण कोणत्या हि वस्तूचा आधिभौतिक (Physical) मार्गा-वर विचार करावयाचा म्हणजे तो संख्या (Quantity) आणि विशेष (Quality) यांत च करावा लागतो. हा अर्वाचीन शास्त्रीय युगांतील

अभिसंमत मार्ग आहे आणि तो च प्राचीनांनीं येथें स्वीकारला आहे. योगांत व्यष्टीच्या उत्कर्षाचा आणि मीमांसेंत समष्टीच्या धारणेचा असे भिन्न कर्ममार्ग सांगितले आहेत आणि त्या दोहोंत मिळून आधिदैविक (Theological) विचाराची सांगता आहे. न्यायांत एका विश्वव्यापकाचा व्यापन गुण अनेक व्याप्यांच्या वैयक्तिक उदाहरणांनीं सिद्ध करण्याचे नियम सांगून वेदान्तांत ह्या संपूर्ण द्वंद्वमय आणि त्रिगुणान्वित विश्वांत एक निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य ब्रह्म कसें राहिलें आहे तें दर्शविलें आहे आणि त्या दोहोंत मिळून आध्यात्मिक (Metaphysical) विचाराची पूर्णता झाली आहे.

सांख्यांनीं जगताच्या मुळाशीं द्वंद्व घेतलें आहे. कारण संख्येची सुरवात दोनांत आहे आणि द्वंद्वांतील प्रत्येक सापेक्ष असल्याकारणानें जसें सहयोगी आहे तसें च सहयज्ञ आहे आणि म्हणून त्यावर जगताची धारणा किंवा धर्म अवलंबून आहे. असें द्वंद्व ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्ताच्या आरंभीं साशनानशन सृष्टीच्या उत्पत्तिपूर्व काळाला अनुलक्षून ‘ सदसत् ’ किंवा ‘ मृतामृत ’ दर्शविलें आहे आणि सांख्यांनीं तें च जगताच्या गतिमत्वाकडे पाहून ‘ प्रकृतिपुरुष ’ ठरविलें आहे. या प्रकृतिपुरुषांत प्रकृति एक आणि पुरुष अनेक असें संख्याद्वंद्व आहे; व प्रकृति चल, क्रियावती, गुणवती आणि पुरुष स्थिर, अकर्ता, निर्गुण असें गुणद्वंद्व आहे. शिवाय मूळारंभीं प्रकृति अव्यक्त, प्रधान म्हटली आहे. अर्थात् यावरून पुरुष व्यक्त, गौण ठरत आहेत. आणि याचें कारण हि उघड आहे कीं ते अनेक आहेत. त्यायोगें पुनः येथें व्यक्ताव्यक्ताचें व प्रधानाप्रधानाचें अशीं दुसरीं द्वंद्वें सिद्ध होत आहेत. या प्रकारें सांख्यांचें सर्व तत्त्वज्ञान द्वंद्वावर उभारलें आहे आणि वेदान्तानें त्या च पायावर उभें राहून संख्येच्या पलीकडच्या एकमद्वितीयं निर्द्वंद्वाचा थांग लावला आहे. वेदान्तानें सांख्यांच्या अनेक पुरुषांतून एक ‘पुरुषोत्तम’ निवडला आणि त्याला प्रकृतीच्या पलीकडे अव्यक्ताच्या जागीं प्रधानपद देऊन त्याच्या पोटांत प्रकृतीला ठाव दिला. अर्थात् सांख्यांचें व्यक्ताव्यक्त जसें प्रकृति-

पुरुष या नांवांनीं निर्देशितां येतें तसें वेदान्ताचें एकमेव अव्यक्त कोणत्या हि शब्दानें दर्शवितां येत नाहीं. तें सदसतांच्या, व्यक्ताव्यक्तांच्या, प्रकृतिपुरुषांच्या पलीकडे असल्याकारणानें नामरूपाच्या पलीकडे आहे. अर्थात् त्याला पुरुषोत्तम हा जो शब्द लावावयाचा तो सदर्थानें नव्हे तर केवळ अर्थवादानें होय. सांख्यांचें प्रकृतिपुरुष द्वंद्व अनादि आहे. आणि यद्यपि त्यांतील प्रकृति अव्यक्त म्हटली तरी ती व्यक्त पुरुषांच्या सापेक्षतेनें चालणारी आहे. सांख्य कार्यकारणवादी आहेत. त्यांच्या मतें कोणतें हि कार्य कारणावांचून घडत नाहीं. म्हणून कोणती हि वस्तु अवस्तुपासून सिद्ध होत नाहीं. 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः' (Ex Nihilo Nihil Fit), हा त्यांचा सिद्धांत च आहे. तो च अर्वाचीन भौतिक शास्त्राचा आहे, आणि तो च 'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः' या प्रकारें भगवद्गीतेनें मानला आहे. हा च सांख्यांचा 'सत्कार्यवाद' होय. परंतु त्यांच्या मतें जगताचें आदिकारण प्रकृतिपुरुष द्वंद्वांत आहे, एका प्रकृतींत नाहीं किंवा एका पुरुषांत नाहीं. आणि या द्वंद्वाला मात्र दुसरें कोणतें कारण नाहीं. तें स्वयंभू आहे. पुनः जगत् हें आरंभापासून नानात्वांत चालणारें आहे. पण हें नानात्व झालें तरी द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें एकत्वाच्या अपेक्षेनें असल्याकारणानें या द्वंद्वामध्यें कोणीतरी एक आणि दुसरें अनेक असें त्यांना घेणें भाग होतें. तें त्यांनीं मोठ्या मार्मिक रीतीनें प्रकृति एक आणि पुरुष अनेक असें घेतलें. वेदान्तानें मूळ हें च सांख्यांचें प्रकृतिपुरुष द्वंद्व कायम केलें. कारण वेदान्ताला असें द्वंद्व घेतल्यावांचून निर्द्वंद्व उभारणें शक्य च नव्हतें. पण त्यांत त्यानें आपल्याला विहित असा फरक केला. वेदान्तांत पुरुष एक झाला व प्रकृति हि एक च राहिली पण गुणांत नानात्व पावली. बाकी सांख्य आणि वेदान्त या दोहोंची प्रक्रिया एक च आहे. सांख्य मूळ प्रकृतीला अव्यक्त करतात आणि त्यांतून पुढें गुणानें तिला व्यक्त भावांत आणतात. तथापि त्यांना आपलें द्वंद्व सोडावयाचें नसतें. म्हणून ते प्रकृतीच्या अव्यक्त भावांत हि तिच्या

समवेत व्यक्त पुरुष जोडतात. परंतु ते त्यांना केवळ द्रष्टे किंवा साक्षी ठेवतात. अशा एकेका निर्गुण पुरुषाशीं जेव्हां सगुण प्रकृति व्यक्त होऊन संगत होते किंवा संगत होऊन व्यक्तता पावते तेव्हां जगताला नानागुणरूपांत प्राकट्य येतें. या सांख्यांच्या अनेक पुरुषांतून वेदान्त एक पुरुष घेतो, त्याला अव्यक्त पदावर नेऊन बसवितो आणि त्याच्या पोटांत प्रकृतीला स्थान देऊन दोहोंना हि एकसमयावच्छेदेंकरून अव्यक्त मानतो. तथापि त्यांत पुरुष निर्गुण आणि प्रकृति गुणमयी असते. म्हणून पुरुष एकमेव राहतो आणि प्रकृति नानारूप पावते. या तत्त्वाला अनुसरून च गीतेंत भगवंतांनीं मी आपल्या प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन तिच्याकडून हें संपूर्ण चराचर विश्व पुनः पुनः सृजन करतों असें म्हटलें आहेः—" प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः । भूतग्रामामिवंकृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ "—सांख्यशास्त्रकार हे मूळ अव्यक्त प्रकृतीला व्यक्तभावरूपांत आणून तिच्याशीं नाना पुरुषांचा संयोग घडवितात व त्यावर सर्व जगताची उभारणी करतात, तर वेदान्तशास्त्रकार हे मूळ अव्यक्त पुरुषाला व्यक्तभावसंपन्न करून त्याच्या भोंवतीं त्रिगुणात्मक प्रकृतीला मायेचा पिंगा घालावयास लावतात व त्यावर पुढील जगताची सर्व इमारत रचतात. या प्रकारें मूळ सांख्यांत जें एका प्रकृतीला धरून बहुपतिकत्व (Polyandry) असतें तें वेदान्तांत बदलून जातें आणि त्या जागीं एका पुरुषोत्तमाला धरून बहुजायाकत्व (Polygyny) स्थापन होतें. ही सांख्यांवर वेदान्ताची निःसंशय मात आहे यांत कांहीं शंका नाहीं.

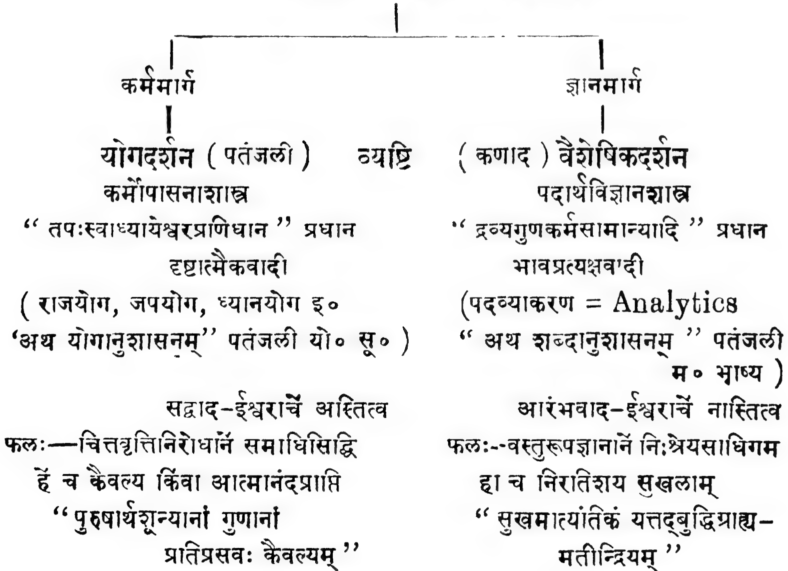
सांख्यदर्शन हें जगद्दर्शन द्वंद्ववादी आहे. तें जगताच्या आरंभीं द्वंद्व मानतें. हें द्वंद्व प्रकृतिपुरुष होय. तें अनादि आहे. त्यांत प्रकृति गुणवती आणि पुरुष गुणहीन आहे. पुनः प्रकृति एक व पुरुष नाना आहेत. अशी प्रकृति निरनिराळ्या पुरुषांशीं संगत होऊन तद्द्वारें आपल्या ठायीं असलेल्या गुणांचा विकास करते. म्हणून सांख्यांत आरंभवाद नाहीं पण परिणामवाद आहे. हा च गुणपरिणामवाद म्हणजे गुणविकासवाद

होय. याला च हल्लींच्या काळीं उत्क्रांतिवाद म्हणतात. तथापि सांख्य हे द्वंद्ववादी असल्याकारणानें ते केवळ उत्क्रांत्यैकवादी नाहींत तर उत्क्रान्त्यपक्रान्तिवादी आहेत हें येथें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. ही जगदुत्क्रांति सांख्यांनीं स्पष्ट संख्येंत दर्शविली आहे. संख्या दोनांत सुरू होते. हे दोन सद्वितीय एकेक असतात. त्यांच्या पलीकडचें अद्वितीय एक हें संख्यातीत होय. तें निरपेक्ष अव्यक्त असतें, म्हणून नासदीयसूक्तांत यथार्थ म्हटल्याप्रमाणें 'तमसा गूळ्ह' असतें. अव्यक्ताला व्यक्तभाव आल्याबरोबर संख्येचा उदय होतो. म्हणून सांख्यशास्त्र हें अव्यक्ताचे आद्यन्त सोडून देऊन 'व्यक्तमध्या'चें शास्त्र आहे. येथें निश्चयानें नानात्व प्रकट होतें. 'नेह नानास्ति किंचन' हें वचन अव्यक्ताला अनुलक्षून आहे, व्यक्ताला नाहीं. व्यक्तांत त्याच्या उलट 'इह नानास्ति केवलं' अशा स्वरूपाची नानात्वाची धारणा आहे. अव्यक्ताला व्यक्तत्व तमाचा नाश झाल्यानें येतें. तमाचा नाश काशानें होतो. हें काश सर्वत्र सभोंवार विनटलें म्हणजे तें च आकाश बनतें. त्याची प्रसूति गतींत होतें. कारण काश किंवा तेज हा गतीचा परिणाम असतो. आणि गति ही जगताला जगद्भाव देते. या प्रकारें आकाश हा जगदुत्क्रांतींतील पहिला पर्याय असून त्याच्या उदयाबरोबर संख्येचा उदय होतो आणि तींत सांख्यांचें पहिलें प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व स्फुटता पावतें. अर्थात् अशा द्वंद्वांतील एक कोटी जरी अव्यक्त म्हटली आणि एकमया मानली तरी ती निरपेक्ष अव्यक्त आणि अद्वितीय एक नसून तिच्या समवेत दुसरी व्यक्त नानात्वाची प्रतियोगी कोटी असावी लागते. हा द्वंद्वाचा मूलभूत सिद्धान्त च आहे. म्हणून सांख्यशास्त्र हें आरंभापासून च नाना व्यक्त पुरुष घेऊन चालतें आणि त्यांच्याशीं त्रिगुणान्वित प्रकृतीचा संबंध जोडून दोनांतून तीन ही संख्या गुणविकासांत कार्यकारणभावानें काढून दाखवितें. जगत् द्वंद्वमय असलें तरी खंडित नसतें, अखंडित असतें. आणि हें त्याचें अखंडितत्व राखण्याकरितां द्वंद्वांतील दोन बिंदुरूप कोटींना जोडणारी मध्यंतरीं एक रेषा लागते. ही रेषा तरी बिंदूला

बिंदु जोडून च तयार होते. अशा रेषेला ' गुण ' ही संज्ञा आहे. हा गुण मूळ रज होय. त्याला धरून दोन टोंकांच्या दोन बिंदुरूप द्वंद्व-कोटींना सत्त्व आणि तम हीं परस्परविरुद्ध गुणदर्शक नांवें दिलीं म्हणजे सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण सिद्ध होतात. या तीन गुणांत संख्येला धरून एक, आणि गुणाला धरून एक, अशीं दोन द्वंद्वें निपजतात. व त्यांच्या समवायांत चार वर्ण उत्पन्न होतात. ते लौकिकी रीतीनें मानवी समाजांत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या नांवांनीं उतरले आहेत. हें वर्णचतुष्टय किंवा चातुर्वर्ण्य जगताच्या गत्यारंभाबरोबर आकाशाच्या समवेत रूप आणि शब्द या दोहोंत सारखें ' गुणकर्मविभागशः ' उत्पन्न होतें. रूपांत तें रंगात्मक असतें, शब्दांत स्वरात्मक होतें. स्वरांत उदात्त आणि अनुदात्त या द्वंद्वांतील दोन बिंदूंच्या मध्यंतरीं स्वरिताची रेषा असते. तींत खंड पडून जे चार स्वर बनतात ते च लौकिकी भाषेंत ' सरगम ' या नांवानें प्रतिष्ठा पावतात. पुनः तेज काय किंवा ध्वनि काय त्या दोहोंचे मूळ वर्ण आकाशांत लाटांच्या द्वारें उदय पावतात असा अर्वाचीन भौतिक शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे. म्हणून नैयायिकांनीं आकाशाला शब्दगुण ठरविलें आहे तें यथायोग्य च आहे. कारण तेज ही त्याची नैसर्गिक प्रकृति म्हटली आणि गुण हा प्रकृतिज मानला म्हणजे शब्द हा साहजिक च त्याचा गुण ठरतो. अशा आकाशापुढें वायु, वायूपुढें अग्नि, अग्नीपुढें आप आणि आपापुढें पृथिवी यांचें क्रमशः सृजन झालें म्हणजे चार वर्णांनंतर पंचमहाभूतांची संख्या पूर्णतेला जाते. वायु, अग्नि, आणि आप हे गतीचे च पर्यायवाचक आहेत आणि त्यांत गतीचीं निरनिराळीं रूपें ध्वनित आहेत. शिवाय या पंचमहा-भूतांत स्थूल–सूक्ष्म, जड–अजड, चल–अचल अध–ऊर्ध्व, शीत–उष्ण, राग–द्वेष, आकर्षण–उत्सारण, इत्याद्यनेक द्वंद्वांचा पसारा आहे. अशा पंचमहाभूतांच्या मागें पंचतन्मात्रांचीं सूक्ष्म रूपें योजून आणि त्यांना उत्क्रांतीच्या शेवटीं मानवदेहांत प्रतीत होणाऱ्या दहा इंद्रियें, मन, बुद्धि आणि अहंकार या तत्त्वांची जोड देऊन सांख्यांनीं संपूर्ण

साशनानशन सृष्टीचा पंचवीस तत्त्वांत विचार केला आणि त्यांतील गुणवृद्धीच्या कार्यकारणभावांत ब्रह्माचा ठाव कसा घ्यावयाचा त्याचा योग्य मार्ग दाखविला. असें सांख्यदर्शन हें सर्व दर्शनांच्या पितृस्थानीं आहे आणि त्यांतून पुढें कारणपरत्वें एकेका दर्शनाचा व शास्त्राचा उदय झाला आहे. म्हणून त्याला यथार्थ ज्ञानशास्त्र म्हटलें आहे. शिवाय सर्व ज्ञान संख्येंत चालतें. संख्या नाहीं तर ज्ञान नाहीं. संख्यातीत वस्तु ही ज्ञानातीत होय. या रीतीनें पुनः सांख्य हा शब्द ज्ञानाचा पर्यायवाचक झालेला आहे. अशा सांख्यदर्शनाचा ज्ञानकर्म मार्गांवर व्यष्टिसमष्टींच्या समवेत निरनिराळ्या पृथक् दर्शनांत कसकसा विस्तार होत गेला आणि त्यांतून परमेष्ठी कोठें व कशी बाहेर पडली तें पुढील कोष्टकावरून चांगलें विशद होईलः—

सांख्यदर्शन (कपिल)
मूलद्वंद्ववादी
(एक, सगुण, अव्यक्त) प्रकृति विरुद्ध पुरुष (व्यक्त, निर्गुण, नाना)
गुणपरिणामवाद
फलः—ज्ञानानें आत्मकैवल्य हा च सुखातिशय



मीमांसादर्शन (जैमिनी)	समष्टि	(गौतम) न्यायदर्शन
यज्ञकर्मशास्त्र		विवादविज्ञानशास्त्र
धर्मार्थकामप्रधान दृष्टादृष्टवादी		प्रमाणप्रमेयप्रधान भावाभाववादी
" अथातो धर्मजिज्ञासा "		प्रामाण्यजिज्ञासा—आन्वीक्षिकी
(वाक्यार्थमीमांसा-शब्दप्रामाण्य = Exegetics)		(तार्किक निगमन-अनुमानप्रामाण्य = Dialectics)
जगत्सत्यवाद-ईश्वर असो वा नसो		कार्यकारणवाद-ईश्वराचें अस्तित्व
फल:—नियतकर्माचरणानें स्वर्ग म्हणजे सुखोपभोगस्थान		फल:—कर्मनाशानें अपवर्ग म्हणजे दुःखराहित्यस्थिति

वेदान्तदर्शन (बादरायण)
चतुर्थमोक्षार्थसाधक बंधमोचनशास्त्र
अंतिमनिर्द्वंद्ववादी
सदसद्वाद-सत्यमिथ्यावाद-विवर्ताविवर्तवाद-जाताजातवाद
" अथातो ब्रह्मजिज्ञासा "
परमात्मा-पुरुषोत्तम-परब्रह्म
परमेष्ठी
(Final Synthetics)

सांख्य हे जसे द्वंद्ववादी आहेत तसे च भाववादी आहेत व जसे कार्यकारणवादी आहेत तसे च गुणपरिणामवादी आहेत. त्यांचीं सर्व तत्त्वें भावरूप आहेत, एक हि अभावरूप नाहीं. त्यांतील मूळ प्रकृति-तत्त्वांतून जो कर्ममार्ग निघतो त्यावर योगदर्शनाची सिद्धि होते आणि त्यांत पुरुषाच्या स्वरूपाचा यथार्थ प्रत्यय येतो तर पुरुषतत्त्वांतून जो ज्ञानमार्ग निघतो त्यावर वैशेषिकाची सिद्धि होते आणि त्यांत प्रकृतीच्या स्वरूपाचा पूर्ण उलगडा होतो. हे दोन्ही योग आणि वैशेषिक शुद्ध व्यक्तिनिष्ठ (Individualistic) आहेत. योगांत मनुष्याच्या यम-नियमादि वैयक्तिक कर्माचाराचा विचार आहे, वैशेषिकांत सृष्टींतील द्रव्यगुणादि एकेका पदार्थाच्या तात्त्विक भावरूपाचा निर्णय आहे. योगांतून मनुष्याचीं इंद्रियें आणि मन यांच्या शुद्धीकरणाचे आणि उत्कर्षाचे मार्ग निघतात, वैशेषिकांतून भाषेंतील पदांचे अर्थ निश्चित

करणारें व्याकरण निपजतें. योग हा शुद्ध कर्ममार्गावर असल्यामुळें मनुष्याच्या धमार्थकाममोक्षादि पुरुषार्थांत सहज सामील होतो आणि ईश्वराशीं कैवल्यानें मिळून जाण्याचा निश्चित मार्ग दाखवितो. वैशेषिक व्याकरण हें शुद्ध ज्ञानमार्गावर असल्यामुळें ईश्वराच्या अस्तिनास्तीचा विचार करतें आणि त्याच्या स्वरूपाचें बौद्धिक अनुमान बांधतें.

सांख्य आणि योग यांत सांख्य जसें द्वंद्ववादी आहे तसा च योग हि द्वंद्ववादी आहे. पण योगांतील द्वंद्वांत जसा द्वैतभाव स्फुट होतो तसा सांख्यांतील द्वंद्वांत होत नाहीं. सांख्यांतील द्वंद्व आपल्या मूळ शुद्ध स्वरूपांत कायम राहतें. त्यांतील दोन कोटी एकमेकींत अभेदत्वानें मिळून जाऊन एक अद्वैत निर्माण करीत नाहींत तर सदैव भिन्न स्वरूपांत स्वातंत्र्यानें सापेक्ष राहून एक निर्द्वंद्व निर्माण करण्यास साधनीभूत होतात. निर्द्वंद्व निर्माण करणें हें सांख्यांचें काम नाहीं. तें त्याच्या क्षेत्राच्या बाहेर आहे. तें सर्वस्वी वेदान्ताचें काम आहे आणि वेदान्तानें तें योग्य प्रकारें बजाविलें आहे. योग हा, ' ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः "= माझा म्हणजे परमेश्वराचा च सनातन अंश जीवलोकीं जीवभाव पावतो, असें भगवंतांनीं जें गीतेंत म्हटलें आहे तदनुसार त्या अंशाचा पूर्णांशीं तुटलेला संबंध जोडून देतो. अर्थात् ही अनायुज्य स्थितींतून सायुज्यता होय. हें संमिश्रण रासायनिक संमिश्रणासारखें दोन पदार्थांचा एकजीव करून टाकणारें आहे. येथें मधली भौतिक उपाधि काढून टाकून पळींतील पाणी पंचपात्रींत मिळविण्याप्रमाणें किंवा घटाकाश मठाकाशांत सामील करण्याप्रमाणें आहे. येथें भेद मोडून अभेदत्व येतें, द्वैत जाऊन अद्वैत उरतें. पण त्यांत एक कोटी कायमची नष्ट होते व एक कायम निरपेक्ष राहते. योग हा शुद्ध अहंनिष्ठ (Subjective) आहे. त्याला आत्मा दिसतो, ब्रह्म दिसत नाहीं. कारण तेथें ब्रह्म पाहण्यास लागणारी बाहेरची दृष्टि व्यापक झालेली नसते. तो अन्तर्मुख होऊन अन्तर्दृष्टीनें आत्मसाक्षात्कार

घेतो. पण त्या आत्म्यांत त्याला ब्रह्माचा बोध होत नाहीं. ब्रह्म हें बाहेर जगतांत उतरून यज्ञाचा आश्रय केल्याखेरीज मिळत नाहीं. पण यज्ञ हा मीमांसेचा विषय आहे, योगाचा नाहीं. योगाच्या उलट सांख्य हें अहमिदं (Subject and Object) द्वंद्व घेऊन चालणारें आहे. त्याचा अहं इदंमध्यें विलय पावत नाहीं व इदं अहंमध्यें मिथ्या ठरत नाहीं. तर त्यांत अहमिदं ही जोडी शाश्वत स्वतंत्र रीतीनें कायम राहते. योगाला जीव आणि शिव या दोन कोटींत अंशपूर्णन्यायानें भेद दिसतो व तो भेद मोडून टाकण्याकरितां त्याच्या सर्व कर्मांची उभारणी असते. त्याकरितां त्याला बाहेरच्या जगताच्या ज्ञानाची आवश्यकता भासत नाहीं. तो आपल्या एका आसनावर बसून आणि नासाग्रीं दृष्टि लावून प्राणायामानें समाधि साधतो आणि आत्म्याशीं कैवल्य मिळवून घेण्याची आकांक्षा धरतो. म्हणून त्याला इतर वैशेषिक, न्याय, मीमांसा इत्यादि पदवाक्यप्रमाणशास्त्रांची कांहीं च गरज वाटत नाहीं. त्याची ‘ ऋतंभरा प्रज्ञा ’ ही ‘ श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया ’ असते. आत्मकैवल्याचे बाबतींत सांख्य सुद्धां योगाप्रमाणें च व्यक्त्यैकनिष्ठ आहे. पण त्याची मदार ज्ञानावर आहे. योगाला ज्ञानाची बिलकुल पर्वा नाहीं. तो शुद्ध कर्मावर उभा राहतो. सारांश, सांख्य काय किंवा योग काय हीं दोन्ही शास्त्रें वैराग्यावर मदार ठेवून आणि सर्व ऐहिक संकल्पांचा निरास करून संन्यासांत गर्क होतात. म्हणून ‘ एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ” हें भगवंताचें वाक्य या दृष्टीनें हि खरें आहे. तथापि एकाचें वैराग्य साक्षात् इंद्रियदमनावर सिद्ध होणारें आहे तर दुसऱ्याचें बुद्धीच्या विवेकावर ठरणारें आहे हा दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे. म्हणून सांख्यांत जसा जगताचा विचार आहे तसा योगांत नाहीं. अर्थात् सांख्यांतील कार्यकारणवाद काय किंवा गुणपरिणामवाद काय, सत्कार्यवाद काय किंवा भाववाद काय त्यांपैकीं कशाशीं च योगाला कांहीं कर्तव्य नाहीं.

सांख्य हे द्वंद्ववादी आहेत. त्यांच्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी भाव-

दर्शक आहेत. त्या कारणानें ते भाववादी आहेत. त्यांच्या संख्येंतून नानात्व निघालें आणि भावांतून गुणसिद्धि झाली. तो च गुणविशेष वैशेषिकांनीं घेतला व जगताच्या नानात्वांत त्याची वर्गवारी करून प्रत्येक पदार्थाचें भावरूप निर्णीत केलें. म्हणून वैशेषिक हे शुद्ध व्यक्तिवादी (Individualists), नानात्ववादी (Multitudinists) आणि भाववादी (Positivists) आहेत. सांख्यांना जसें अभाव घेऊन त्याचा खल करीत बसण्याचें कारण नाहीं, तसें च वैशेषिकांना हि नाहीं. तें काम पुढें न्यायशास्त्रानें केलें व न्यायाचें पूर्वरूप जें वैशेषिक त्यानें केवळ सृष्टींतील पदार्थांच्या गुणभावाचें विवेचन केलें. असे पदार्थ सहा आहेत : द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय. पैकीं पहिले तीन मुख्य आणि दुसरे तीन उपपदार्थ म्हटले आहेत. द्रव्य, गुण, कर्म हे तिन्ही पदार्थ वैशेषिकांनीं सांख्यांच्या एका प्रकृति तत्त्वांतून पृथक्करणानें घेतले व त्यांचें पुढें अधिक विभजन केलें. त्यांत त्यांनीं द्रव्य हा पदार्थ नऊ प्रकारचा, गुण चोवीस प्रकारचे, व कर्में पांच प्रकारचीं दर्शविलीं आहेत. नवविध द्रव्यांत सांख्यांतील पंचमहाभूतें आणि मन हीं घेतलीं असून त्यांना दिक्, काल आणि आत्मा हीं तीन द्रव्यें अधिक जोडलीं आहेत. सांख्यांत जो पुरुष तो च वैशेषिकांत आत्मा झाला आहे. म्हणून सांख्यांत जसे पुरुष अनंत आणि अनादि तसे च वैशेषिकांत आत्मे अनंत आणि अनादि आहेत. हे च जीवात्मे होत. पंचमहाभूतें, मन आणि आत्मा एकत्र केलीं आणि त्यांना दिक्कालांत बसविलें कीं तो च मानव जीवात्मा सिद्ध होतो. अर्थात् मानवजीवात्मा हा नवद्रव्यात्मक आहे आणि त्या ठिकाणीं रूप, रस, गंध, स्पर्श आणि शब्द हे पांच हि गुण अधिष्ठित आहेत. म्हणून वैशेषिकांनीं पंचतन्मात्रांचा अन्तर्भाव चोवीस गुणांत केला आहे व त्या गुणांच्या अनुरोधानें च केवळ पंचज्ञानेंद्रियांचा उल्लेख झाला आहे. बाकी वैशेषिकांना स्वतंत्रपणें दशेंद्रियांचा विचार करण्याचें कारण नाहीं. तीं सर्व पंचमहाभूतात्मक च आहेत. शिवाय योगशास्त्राला दशेंद्रियें, त्यांचे पंचतन्मात्रात्मक अर्थ, आणि

आत्मा यांचें जितकें महत्त्व आहे तितकें वैशेषिकशास्त्राला नाहीं. त्याच्या मतें हे सर्व पदार्थ सारखे च ज्ञातव्य आहेत. त्यांचें रूपनिरीक्षण करणें आणि त्यांतील फरक दाखविणें येवढें च त्याचें काम.

सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांत दिक्काल नाहींत, आकाश आहे. वैशेषिकांनीं दिक्, काल आणि आकाश या तिहींचा आपल्या नवद्रव्यांत समावेश केला आहे व त्यांना सारखें च एकरूप, विभु आणि नित्य मानलें आहे. अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांत जसें ईथर तसें च प्राचीन सांख्यवैशेषिकांत आकाश होय. भौतिक शास्त्रांतील नियमाप्रमाणें दिक् काल आणि आकाश हीं गतीचीं परिणामरूपें असल्याकारणानें त्यांचा जगताशीं कधीं न तुटणारा असा समवाय संबंध आहे. आकाशावांचून दुसरीं वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी हीं जीं चार महद्भूतें आहेत तीं परमाणुरूपांत नित्य आणि कार्यरूपांत अनित्य अशीं द्विविध म्हटलीं आहेत. हा च वैशेषिकांचा विशिष्ट परमाणुवाद (Atomism) होय. अर्वाचीन पदार्थविज्ञान (Physics) आणि रसायन (Chemistry) शास्त्रांन्वयें सर्व भौतिक द्रव्य (Matter) पृथ्वी (Solid), आप (Liquid) व वायु (Gas) या तीन रूपांत वास करितें आणि हीं तीन रूपें तेजावर म्हणजे उष्णते (Heat) वर अधिष्ठित असतात. हीं सर्व द्रव्यें वैशेषिकांप्रमाणें च परमाणुरूप नित्य आणि कार्यरूप अनित्य अशीं आहेत. उदाहरणार्थ प्रकृतिविद्युत्कण (Electron) हा मूलपरमाणुरूप भेद न पावणारा नित्य, व उज्जवायुकण (Hydrogen atom) हा कार्यरूप भेद न पावणारा अनित्य होय. आतां हे विद्युत्परमाणु द्रव्यात्मक (Meterial) आहेत का अद्रव्यात्मक (Nonmaterial) आहेत, जड (Ponderable) आहेत का अजड (Nonponderable) आहेत, व द्रव्यात्मक जड असले तर द्रव्याच्या तीन रूपांपैकीं कोणत्या रूपाचे आहेत हा भौतिक शास्त्राच्या पुढें मोठा बिकट प्रश्न आहे. याचा निकाल वैशेषिकांनीं चारी महद्भूतांचे सारखे च नित्य परमाणु कल्पून एकदां च कायमचा करून टाकला आहे. या शिवाय दुसरा

कोणता हि विचार त्या शास्त्राला करतां येणार नाहीं. शिवाय अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांत उष्णतेसंबंधीं जे वाद आहेत ते जसेच्या तसे वैशेषिक–न्यायांतील वादांसारखे आहेत. हे वाद म्हणजे पीलुपाकवाद आणि पिठरपाकवाद होत. पदार्थांत जी उष्णता येते ती त्या पदार्थाच्या परमाणुरूप कणांत तेजाचा परिपाक होऊन येते कां त्या संपूर्ण समुच्चयात्मक पदार्थांत परिपाक होऊन येतें या प्रश्नाचें उत्तर फार कठीण आहे. उष्णता हा गतीचा परिणाम आहे हें खरें पण तिचें वास्तविक रूप काय आहे याचा शोध भौतिक शास्त्राला अद्याप लागलेला नाहीं. उष्णतेला वजन नाहीं असें हें शास्त्र आजपर्यंत मानीत होतें पण आतां कांहीं शास्त्रज्ञ तें असल्याचें सिद्ध करीत आहेत. अर्थात् अशा स्थितींत कणवादी कणादांनीं वरील प्रश्नाचें उत्तर आपल्या शास्त्राला अनुसरून पिलुपाकांत दिलें तर नैयायिकांनीं आपल्या भूमिकेवर पिठरपाकांत दिलें यांत कांहीं नवल नाहीं. पीलु म्हणजे पदार्थाचे शेवटचे अविभाज्य सूक्ष्म कण व पिठर म्हणजे अशा असंख्य कणांच्या समुच्चयांत बनलेली घटासारखी स्थूल वस्तु. येथें तत्त्वज्ञानाच्या सूक्ष्म दृष्टीनें पीलुपाकवाद हा श्रेष्ठ आहे तर व्यवहाराच्या स्थूल दृष्टीनें पीठरपाकवाद इष्ट आहे असें दिसून येणार आहे.

पुनः वैशेषिक दर्शन हें आकाशाला कांहीं गुण देत नाहीं. “शब्दगुणमाकाशम्” ही नैयायिकांची भाषा आहे. वैशेषिक तत्त्वज्ञानांतून जें वर्णशास्त्र म्हणजे स्वरध्वनिशास्त्र, व शब्दशास्त्र म्हणजे व्याकरणशास्त्र निपजतें तें स्पष्टपणें शब्द हा वायूचा गुण ठरवितें. वैशेषिकांनीं वायूच्या परमाणूला एक गुण,–स्पर्श; तेजाच्या परमाणूला दोन,–स्पर्श आणि रूप; आपाच्या परमाणूला तीन,–स्पर्श, रूप आणि रस; व पृथ्वीच्या परमाणूला चार,–स्पर्श, रूप, रस आणि गंध; असे गुण दिले आहेत, व आकाशाला मुळीं च दिला नाहीं. कारण आकाशाला परमाणु नाहींत. तें एक विभु आहे. नैयायिक हे पदार्थांच्या परमाणुभूत कारणरूपांकडे पहात नाहींत, कार्यरूपांकडे पाहतात;

आणि म्हणून ते आकाशाला एक शब्दगुण देऊन वायूला दोन, तेजाला तीन, आपाला चार आणि पृथ्वीला पंचगुणधारिणी करतात. तथापि वैशेषिक जरी आकाशाला गुणविहीन करीत असले तरी " निष्क्रमणं प्रवेशनं यत्तदाकाशस्य लिङ्गम् " या न्यायानें निष्क्रमण आणि प्रवेशन हें त्याचें लिंग ठरवितात व तें च अर्वाचीन भौतिक शास्त्रें " Pushes and pulls are exerted through the ether " असा सिद्धांत मांडून जसेंच्या तसें ईथरला आणून जोडतात. हलींच्या भौतिक शास्त्रांत जे आतांपर्यंत शोध लागले आहेत त्यां प्रमाणें ईथरच्या नंतर जी विद्युत्सृष्टि आविर्भाव पावते ती परमाणुरूप असते. ईथरचे परमाणु नाहींत. त्या च प्रमाणें वैशेषिक दर्शनांत हि परमाणु आकाशानंतर वायूपासून सुरू होतात, व ते विद्युत्परमाणूंप्रमाणें च अनादि, अनंत आणि अविभाज्य असतात. सांख्य–वैशेषिक दर्शनांत विद्युत् असें स्वतंत्र तत्त्व मानलेलें नाहीं. तें वायु, तेज आणि आप यांच्या संमिश्ररूपांत सिद्ध होतें. त्याला फार तर वायुरूप तेज किंवा तेजोरूप वायु म्हणतां येईल. मात्र त्यांत जें ऋणधनचिन्हांकित ' इलेक्ट्रॉन ' आणि ' प्रोटॉन् ' हें द्वंद्व असतें तें जसेंच्या तसें सांख्यांच्या प्रकृति–पुरुष द्वंद्वाच्या स्वरूपाचें आहे. कारण प्रकृति ही जशी क्रियारूप चल आहे तसा च इलेक्ट्रॉन् हि क्रियारूप चल आहे, व पुरुष हा जसा स्थिर अचल आहे तसा च प्रोटॉन् हि स्थिर अचल आहे. म्हणून त्यांना प्रकृतिविद्युत् आणि पुरुषविद्युत् अशा संज्ञा देणें अत्यंत सयुक्तिक होणार आहे.

या प्रकारें वैशेषिक हे शुद्ध परमाणुवादी (Atomists) आणि शुद्ध भाववादी (Positivists) आहेत; इतकें कीं, त्यांच्यापुढें अर्वाचीन हॉब्स, ह्युम, हेल्वेशिअस्, होल्बॅक, हॅरिसन हे युरोपीय भाववादी फिके पडतील. वैशेषिकदर्शनकार जो कणाद त्याच्या नांवाची व्युत्पत्ति कण + अद् = कण खाऊन जगणारा, अशी जे कित्येक करतात ती अगदीं सार्थ आहे. तो जगताचे कण पाडून त्याचें तत्त्वचिंतन करणारा

आहे. त्याचें मूळ नांव औलूक्य होय. म्हणून सर्वदर्शनसंग्रहांत वैशेषिक-दर्शनाचा उल्लेख औलूक्यदर्शन या नांवानें झाला आहे. कणादाची बुद्धिमत्ता इतकी प्रखर आहे कीं त्याशीं बरोबरी करणारा अर्वाचीन युरोपीय शास्त्रज्ञांत एक हि दिसणार नाहीं. याचें प्रत्यंतर अर्वाचीन गतिवादी डॉ० आइन्स्टाइन् आणि कणवादी डॉ० रुदरफर्ड् यांच्या सिद्धांतांचें वैशेषिकशास्त्रदृष्ट्या बारीक परीक्षण करून पहावें म्हणजे तेव्हां च येणार आहे. वैशेषिक दर्शनकार हे शुद्ध भाववादी असल्या-कारणानें कोणत्या हि दोन पदार्थांत कार्यकारणसंबंध मानीत नाहींत. ते सृष्टीची उत्पत्ति तिच्या मुळाशीं जे अनाद्यनंत द्रव्यपरमाणु असतात त्यांच्या एकत्रीकरणांत पहातात. हें एकत्रीकरण कसें होतें तें सांगण्याचें त्यांचें काम नाहीं. कारण ती गोष्ट आनुमानिक आहे, प्रात्यक्षिक नाहीं; आणि वैशेषिकदर्शनाचा मुख्य भर प्रत्यक्ष प्रमाणावर आहे. जसें सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांचें एकत्रीकरण तसें च वैशेषिकांच्या परमाणूंचें एकत्रीकरण. न्यायाच्या आनुमानिक दृष्टीनें दोहोंचें कारण एक च आहेः पदार्थांतील रागद्वेष हें मानसिक अन्तर्द्वंद्व आणि आकर्षणोत्सारण हें भौतिक बहिर्द्वंद्व. पण दोन परमाणु एकत्र झाले म्हणजे वैशेषिकांचा द्व्यणुक होतो, जसा $उ_2प्र$ (H_2O) मधील $उ_2$; आणि तीन परमाणु एकत्र झाले म्हणजे त्र्यणुक होतो, जसा $उ_3प्र$. या रीतीनें परमाणूंच्या संयोगांत जगताची सिद्धि होते. म्हणून द्रव्यात्मक जगत् हें परमाणुरूपांत नित्य आणि कार्यरूपांत अनित्य आहे. अशीं पंचमहा-भूतें, दिक्, आणि काल यांच्या समवेत मन आणि आत्मा हीं जीं दोन स्वतंत्र द्रव्यें आहेत तीं सर्वस्वी मानवी जीवदेहाला अनुलक्षून आहेत हें निराळें सांगावयास नको च. त्यांत आत्मा हा ज्ञानाचें अधि-करण आहे आणि मन हें सुखदुःखात्मक संवेदनाला कारणीभूत अन्त-रिंद्रिय आहे. आत्मा प्रत्येक शरीरांत भिन्न आहे आणि त्याबरोबर चालणारें मन अनंत, परमाणुरूप आणि नित्य आहे. आत्मा मात्र प्रति

शरीरांत भिन्न आणि नित्य असला तरी मनासारखा परमाणुरूप नाहीं, दिक्कालाकाशासारखा विभु आहे.

वैशेषिकदर्शनांत द्रव्य, गुण, कर्म या तीन मुख्य पदार्थांपलीकडे सामान्य, विशेष आणि समवाय हे तीन उपपदार्थ आहेत म्हणून मागें सांगितलें च आहे. हे तीन पहिल्या तिहींवर कारणपरत्वें अधिष्ठित असतात. पैकीं पहिला 'सामान्य' हा पदार्थ पर आणि अपर असा दोन प्रकारचा असतो. या परापर सामान्यांत जाति आणि व्यक्ति निर्दिष्ट होतात. परसामान्य किंवा व्यक्तिसामान्य हें केवळ अनुवृत्तिधर्मानें चालतें. त्याला च वैशेषिक शास्त्रज्ञ 'सत्ता' म्हणतात. अपरसामान्य किंवा जातिसामान्य हें अनुवृत्ति आणि व्यावृत्ति या उभयधर्मांनीं सिद्ध होतें. उदाहरणार्थ, मनुष्य आणि मनुष्यत्व. मनुष्य म्हटला म्हणजे तो आपल्या व्यक्तिरूपांत स्वसत्तेनें परसामान्य होय. सर्व च मनुष्यें एका च अनुवृत्तिधर्मानें निर्देशितां येतात. पण मनुष्यत्व म्हटलें कीं तें जातिसामान्य झालें. त्यांत जातीचा धर्म त्या जातीपुरता अनुवृत्तीनें असतो व दुसऱ्या जातीला धरून व्यावृत्त होतो. मनुष्यत्व म्हणजे जें पशुत्व किंवा देवत्व नव्हे तें. ही व्यावृत्ति. आतां येथें परसामान्य ही शुद्ध अनुवृत्तीनें चालणारी एक कोटी व अपरसामान्य ही उभय अनुवृत्ति—व्यावृत्तीनें चालणारी दुसरी कोटी म्हटली म्हणजे शुद्ध व्यावृत्तीनें चालणारी अशी तिसरी कोणती तरी कोटी पाहिजे अशी अपेक्षा राहते. ही तिसरी कोटी पुढील 'विशेष' नामक पदार्थ होय. या पदार्थाचें वैशेषिकांत फार महत्त्व आहे. कारण हा विशेष पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु या चार द्रव्यांच्या नित्य आणि अनंत परमाणूंवर व्यावृत्तिधर्मानें अधिष्ठित असतो. म्हणून तो अनेकविध आहे. सहावा 'समवाय' हा पदार्थ अंग आणि अंगी, अवयव आणि अवयवी, धर्म आणि धर्मी, गुण आणि गुणी, जाति आणि व्यक्ति अशा दोन दोन अयुतासिद्धांच्या ठिकाणीं नित्यसंबंधानें वास करतो. अर्थात् कोणत्या हि द्वंद्वांतील जो सापेक्षभाव तो समवाय होय. असा समवाय

एकत्वनिदर्शक आहे. या एकत्वांत च द्वंद्वांतून निर्द्वंद्वाचा **मार्ग दिसतो.** अशा या समवायाच्या निर्द्वंद्वसाधक एकमेवांतून परापरसामान्याचें द्वंद्व निर्माण होतें आणि त्या जातिव्यक्तिरूप द्वंद्वांतील व्यक्तींच्या नानात्वांत संख्येच्या अनंतत्वाची सिद्धि होते. वैशेषिक पदार्थविज्ञानावर जी पुढें भाषेंतील व्याकरणशास्त्राची उभारणी होते त्यांत द्रव्य, गुण आणि कर्म या तीन पदार्थांवर अनुक्रमें नाम, विशेषण आणि क्रियापद हे तीन भाव आरूढ होतात; आणि सामान्य, विशेष व समवाय या तीन उप-पदार्थांवर त्या भावत्रयींतील एकवचन, द्विवचन आणि बहुवचन या वचनत्रयींची व्यवस्था लागते. अर्थात् संख्येची सुरवात द्वंद्वांतील दोन-त्वांत होते आणि पुढें त्या 'अयुतसिद्ध' म्हणजे नैसर्गिक रीतीनें जुग-लेल्या अतएव कधीं न तुटणाऱ्या दोनांतून गुणवृद्धीनें नानात्वसिद्धि होते असें म्हटलें आणि शेवटीं त्या नानात्वांतून समवायानें एकमद्विती-याचें दर्शन घडतें असें पाहिलें म्हणजे येथें सामान्य, विशेष आणि सम-वाय या तीन पदार्थांचा ज्या आनुपूर्वीनें विन्यास केला आहे ती तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें किती समर्पक आहे हें तेव्हां च लक्षांत येणार आहे.

वैशेषिक आणि न्याय यांत वैशेषिक हे शुद्ध भाववादी आहेत तर नैयायिक हे भावाभाववादी आहेत. ते वैशेषिकांच्या सहा पदार्थांत आणखी एक सातवा अभाव पदार्थ नेऊन बसवितात व त्यांना बिघडवितात. तसे च वैशेषिकांच्या तेजोगुणाबरोबर त्याचा अभाव जो अंधकार तो जोडतात. पुनः वैशेषिक हे पदार्थापदार्थांत कार्यकारण पहात नाहींत. तें नैयायिकांच्या डोळ्याला दिसतें. कारण त्यांचा विषय शुद्ध तार्किक ज्ञानाचा असतो. ते आपल्या विषयाला अनुसरून प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान असे निराळे सोळा पदार्थ कल्पितात आणि वैशेषिकांप्रमाणें च त्या पदार्थज्ञानांत 'निःश्रेयसाधिगम' मानतात. ते जसे भावाभाववादी आहेत तसे च दृष्टादृष्टवादी आहेत आणि तसे च ज्ञाताज्ञातवादी आहेत. कारण

त्यांना ज्ञातसृष्टीपासून अज्ञातसृष्टि अन्यव्यावृत्तिभेदानें (Division by Dichotomy) निराळी दर्शविल्यावांचून आपल्या शास्त्राचें उपबृंहण करतां च येत नाहीं. सांख्य मुख्यतः द्वंद्ववादी आहेत. परंतु त्यांचें द्वंद्व शुद्ध भावदर्शक आहे. प्रकृति भावरूप आणि पुरुष हि भावरूप. असे पुरुष नाना आहेत. वैशेषिकांनीं हें नानात्व घेऊन त्यांतील प्रत्येकाचें भावदर्शन केलें. नैयायिकांनीं एका बाजूनें वैशेषिकांचें नानात्व घेतलें आणि दुसऱ्या बाजूनें सांख्यांचें द्वंद्व घेऊन प्रमाणप्रमेयांच्या द्वारें अनेकांचा एकांत समन्वय कसा करावा याचे नियम बांधून टाकले. परंतु नैयायिकांचें द्वंद्व भावाभावदर्शक आहे. त्यांच्या शास्त्राला चाणक्यानें अर्थशास्त्रांत 'आन्वीक्षिकी विद्या' हें नांव दिलें आहे आणि ती वार्ता (Economics), दंडनीति (Politics) व त्रयी म्हणजे ऋग्यजुःसाम हे तीन वेद, यांच्या जोडीला अध्ययनक्रमांत बसविली आहे. आन्वीक्षिकी विद्या म्हणजे ज्ञानप्रामाण्यविद्या (Dialectics) होय. तींत सर्व प्रमाणांना धरून तत्त्वाचा अखेर निर्णय होतो. या निर्णयाचीं सोळा अंगें आहेत. ते च नैयायिकांचे षोडश पदार्थ. त्यांत सत्–ज्ञान आणि असत्–ज्ञान या दोहोंचा अंतर्भाव होतो. पैकीं पहिले नऊ पदार्थ असद्ज्ञानाचीं अंगें होत. नैयायिकांच्या मतें असद्ज्ञान नाहींसें होऊन तेथें सद्ज्ञानसिद्धि झाली कीं तो च अपवर्ग किंवा मोक्ष होय. या प्रकारें वैशेषिक आणि नैयायिक हे दोघे सारखे च ज्ञानवादी आहेत. कारण ते ज्ञानांत मोक्ष पाहतात. पण एक प्रत्यक्षवादी आहेत, दुसरे अनुमानवादी आहेत एकाची पद्धति शुद्ध अनुनयनात्मक (Inductive) आहे, दुसऱ्याची शुद्ध निर्णयनात्मक (Deductive) आहे. अनुनयनाची पूर्णता किंवा सांगता निर्णयनांत होते हें खरें. तथापि हीं दोन शास्त्रें स्वतंत्र राहून एकमेकांना उपकारक झालीं तर ठीक. नाहींपेक्षां निर्णयनशास्त्रानें जर अनुनयनशास्त्राची सर्व च जागा व्यापली, त्याला वर डोकें काढूं दिलें नाहीं आणि त्याचें रूप बदलून टाकलें तर त्यायोगें पुढें भौतिक शोधांत

परागति होऊन ज्ञानाला धक्का बसावयाचा हें खास. हा प्रकार जशाचा तसा या देशांत घडून आला आहे. येथें वैशेषिक दर्शनावर न्यायानें सर्व बाजूंनीं हल्ला करून त्याला आत्मसात् केलें आणि त्याचें मूळचें शुद्ध अविकृत स्वरूप सर्वस्वी गढूळ करून टाकलें. त्या कारणानें या देशांत भौतिक शास्त्रांची गति एकदम कुंठित झाली आणि नैयायिकांचे वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल यांचें विलक्षण रान माजून राहिलें. त्यांत वेदान्ताला हात घालण्यास उत्तम संधी मिळाली व न्यायाच्या आश्रयानें वेदान्तानें जगाचें मूळ अस्तित्व च नाहींसें करून वैशेषिकांचें कायमचें उच्चाटन केलें. युरोपांत हि कांहीं काळ अशी च स्थिति होती. हा काळ म्हणजे मध्ययुगीन ‘स्कूलमेन्’चा होय. या स्कोलॅस्टिक काळांत कॅथॉलिक अधिशासनाखालीं आरिस्टॉटल्च्या न्यायशास्त्राचा जो धर्मावर पगडा होता त्यांत थॉमस् एक्विनॉस् सारखे एकेक पट्टीचे न्यायशास्त्री होऊन गेले व त्यांनीं गदाधरभट्टावर ताण असे न्यायाचे केंस न् केंस पिंजून काढले. त्यांत ‘डिडक्टिव्ह’ तर्कशास्त्राची अपरंपार भरभराट झाली पण ‘इन्डक्टिव्ह’ दर्शन पूर्णपणें लोप पावलें. कोणी आरिस्टॉटल्च्या विरुद्ध ब्र काढण्याची सोय नव्हती. या पुराण ज्ञानवाड्याला पहिला धक्का इंग्लंडांत बेकननें दिला. त्यानें आरिस्टॉटल्च्या जुन्या न्यायशास्त्राच्या विरुद्ध आपलें नवन्यायशास्त्र (Novum Organum) निर्माण केलें. त्याला ह्यूम, लायब्निझ, दकार्त यांसारख्या तत्त्वज्ञांचा पाठिंबा मिळाला व त्यावर आधुनिक भौतिकशास्त्राची झपाट्यानें वाढ झाली. इतकी कीं आतां त्यावर मायेचें पटल पडेल आणि जग मिथ्या ठरेल किंवा काय याबद्दल शास्त्रज्ञांना च शंका येऊं लागल्या आहेत.

वैशेषिकांना आरंभवादी म्हणतात. कारण ते नित्य परमाणूंच्या संगतिकरणांत अनित्य जगताचा आरंभ मानतात आणि त्या दोहोंकडे सद्भावाच्या दृष्टीनें पाहतात. सांख्यांना सत्कार्यवादी म्हणतात. कारण ते मूळ ‘प्रकृति’ नामक एका अव्यक्त सत्तत्त्वापासून व्यक्त जग-

ताची उभारणी करतात. सतापासून सत् होतें असतापासून होत नाहीं असा त्यांचा सिद्धान्त आहे. म्हणून कारणरूप प्रकृति सत् आणि कार्यरूप जगत् हि सत् असे ते सद्वादी आहेत. या प्रकारें सांख्य हे मुख्यतः अनुमानप्रमाणवादी आहेत, तर वैशेषिक प्रत्यक्षप्रमाणवादी आहेत. मीमांसक शब्दप्रमाण मानतात. कारण त्यांना वैदिकधर्माची मीमांसा वैदिक वाक्यानुसार करावयाची असते. तर वेदान्ती उपमानप्रमाणावर भर देतात. कारण त्यांचें ब्रह्म सादृश्यावर उभें राहतें—"आकाशस्तल्लिङ्गात्," "आकाशवत् सर्वगतोऽसि नित्यः।" नैयायिक हे "प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानीति" या प्रकारें चारी प्रमाणें मानतात. इतकें च नाहीं तर ते ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव आणि अभाव हीं आणखीं निराळीं चार प्रमाणें घेऊन त्यांचा वरील चारींत अन्तर्भाव करतात. याचें कारण उघड आहे. नैयायिक हे शुद्ध प्रमाणवादी आहेत. प्रमाणें किती प्रकारचीं असूं शकतात आणि तीं दुसऱ्या कोणकोणत्या प्रमाणांत मोडतात हें पाहणें त्या शास्त्राचें काम च आहे. उलट योगशास्त्राला कोणत्या च प्रमाणाची जरूर नसते. तें शुद्ध कर्मवादी शास्त्र आहे. आणि त्याच्या कर्मांत प्रवृत्तीपेक्षां निवृत्तीकडे, क्रियेपेक्षां निरोधाकडे, इंद्रियांपेक्षां चित्ताकडे, भोगापेक्षां त्यागाकडे, यज्ञापेक्षां तपाकडे, सुखानुभवापेक्षां क्लेशनाशाकडे, स्वर्गापेक्षां अपवर्गाकडे, ज्ञानापेक्षां समाधीकडे, प्रामाण्यापेक्षां ऋतंभरेकडे, आणि मोक्षापेक्षां कैवल्याकडे सर्व दृष्टि आहे. सांख्य काय किंवा वैशेषिक काय या दोन्ही शुद्ध जगद्विज्ञानशास्त्रांमध्यें जगताच्या पलीकडे बाहेर निराळा एक स्वतंत्र ईश्वर असा पदार्थ नाहीं किंवा त्यांच्या जगताच्या आंत हि त्याला कोठें स्थान नाहीं. सांख्यांचें प्रकृति–पुरुष द्वंद्व अनादिसिद्ध आहे. तसे च वैशेषिकांचे भौतिक परमाणु हि अनादिसिद्ध आहेत. त्यांच्या पलीकडे त्यांना प्रेरणा करणारी ईश्वर नामक कोणी शक्ति नाहीं. त्यांची सर्व प्रेरक शक्ति त्यांचे च ठिकाणीं आहे. सांख्य आणि वैशेषिक हे आपल्या प्रांतांत अति कडक रीतीनें सुसंबद्ध-

पणें वागतात. इतकें कीं ते अंतकालीं ईश्वराचें स्मरण न करतां पीलवांचें स्मरण करतील व कलेवर सोडून परम गतीला जातील. त्यांच्यावर पुढें योग, न्याय आणि वेदान्त यांनीं जो ईश्वराचा अप्रस्तुत आरोप केला तो त्यांचा दोष नाहीं; त्या योगी, नैयायिक आणि वेदान्ती यांचा भोळा मूर्खपणा आहे. वास्तविक रीत्या हीं सर्व साही दर्शनें जर निरनिराळीं ठेवलीं आणि त्यांचा पृथक्पणें सूक्ष्म विचार केला तर मूळामध्यें त्यांत कोणी कोणावर आक्रमण केलेलें दिसणार नाहीं. सर्व दोष योग, न्याय आणि वेदान्त या दर्शनांच्या सांप्रदायिक अभिमान्यांकडे जातो. योगानें सांख्यशास्त्र बुडविलें असें म्हटलें तर न्यायानें वैशेषिक आणि वेदान्तानें मीमांसा बुडविली असें स्पष्ट दिसून येतें. आणि म्हणून च पुढें या लोकांनीं सहा दर्शनांचीं तीन दर्शनें मानण्याची प्रथा पाडली. मूळ कपिलादींचीं दर्शनसूत्रें निर्माण होण्यापूर्वीं पंडितांच्या व्यवहारांत हीं सर्व शास्त्रें प्रचलित होतीं. याची प्रचीति वेदांच्या ब्राह्मणग्रंथांत, वेदांगांत आणि महाभारतांत जागोजाग येण्यासारखी आहे. कोणतें हि शास्त्र जें सूत्रांत निबद्ध होतें तें त्या शास्त्राची पूर्ण परिणति दर्शवितें असें म्हटलें तर त्यांत कांहीं बाध येणार नाहीं. म्हणून च वेदांतील नासदीयसूक्ताच्या आरंभीं सांख्यांचें मूलभूत तत्त्व जें द्वंद्व, त्रिगुण आणि पंचमहाभूतें यांना अनुलक्षून जो उपन्यास आहे तो किती यथार्थ आहे तें दृष्टोत्पत्तीस येतें. अर्थात् यावरून दर्शनसूत्रांतून जीं एकमेकांचीं खंडनमंडनें दिसतात तीं त्या त्या भूमिकांवरून केवळ आपआपल्या विषयांच्या समर्थनपर असतात हें उघड ठरतें. उदाहरणार्थ, जेथें बादरायण वैशेषिकांच्या परमाणुवादाचें खंडन करतो तेथें तें त्याच्या एकमेवाद्वितीयं ब्रह्माला धरून अति जपून केलेलें असतें. तसें करण्याचा त्याला आपल्या भूमिकेवरून सर्वस्वी अधिकार आहे. पण हा अधिकार त्याच्या पुढील अनुयायी शंकरादि वेदान्त्यांना नाहीं हें खास. कारण ते आरंभापासून च सांप्रदायिक द्वेषाच्या भावनेनें काणादीयांशीं शत्रुत्वानें उठलेले असतात आणि त्यांना मूर्ख ठरविण्याच्या

मोहाला बळी पडलेले दिसतात. हीं साहीं दर्शनें म्हणजे एका ज्ञान-पुरुषाचीं सहा अंगें होत. तीं भिन्न स्वरूपांचीं आहेत. कारण त्यांचीं गुणकर्में भिन्न आहेत. तथापि यद्यपि तीं भिन्न असलीं आणि भिन्नत्वानें वागलीं तरी अंगांगीन्यायानें एकमेकांशीं हातांत हात घालून साहचर्यानें चालणारीं आहेत. केवळ त्या साहींत मिळून च जगताचा भौतिक, दैविक आणि आत्मिक विचार पूर्णतेस जाणार आहे. हें तत्त्व लक्षांत घेतां सांख्य, वैशेषिक आणि मीमांसा कोणीं बुडविलीं याची उपपत्ति बरोबर लागते. कापिल सांख्य पतंजलीनें बुडविलें नाहीं तर पुढील जडमूढ हट्टयोगी कानफाट्यांनीं बुडविलें; काणादीय विशेष गौतमानें बुडविला नाहीं तर उदयन–गदाधरादि एकांगी हट्टी भट्टाचार्यांनीं बुडविला; व जैमिनीय मीमांसा बादरायणानें बुडविली नाहीं तर शंकरमध्वादि मायावी द्वैताद्वैतवाद्यांनीं बुडविली. या सर्वांत सांख्यांची फार दुर्दशा झाली आहे. हलीं तें शास्त्र केवळ नाममात्र राहिलेलें दृष्टीस पडतें. याचें प्रत्यंतर पुराणांतरीं येण्यासारखें आहे. भगवद्गीतेंत " सिद्धानां कपिलो मुनिः " असें वचन आहे. पण त्या कपिलानें आपली आई देवहूती हिला जी मूळ सांख्यविद्या सांगितली ती आज जशीच्या तशी त्या च शब्दांत कायम राहिलेली नाहीं. योग हा आचारांत वृद्धिंगत होत गेला पण सांख्य विचारांत मागें पडलें. हलींच्या काळीं ईश्वरकृष्णानें सांख्यकारिका लिहिल्या आहेत पण त्यांवरून जुन्या सांख्यशास्त्राचा जशाचा तसा बोध होणें अवघड आहे.

सांख्यप्रणेता कपिल हा पुराणांतरीं ब्रह्मदेवाचा सनकसनंदनादि सात मानसपुत्रांपैकीं एक पुत्र मानला आहे व त्याला श्वेताश्वतरोपनिषदांत व महाभारतांत जरी क्वचित् ऋषि किंवा परमर्षि या शब्दांनीं संबोधिला असला तरी तो वरील गीतेच्या वचनाप्रमाणें विद्याधरादि दहा देवयोनींपैकीं एका सिद्धगणांतील मुनि आहे. ऋषि निराळा आणि मुनि निराळा. ऋषि हा वेदद्रष्टा यज्ञकर्ता असतो तर मुनि हा ज्ञानप्रवण संन्यासी होतो. म्हणून च गीतेंत 'महर्षींमध्यें मी भृगु

ऋषि ' व ' सिद्धमुनींमध्यें मी कपिलमुनी ' असें म्हटलें आहे. तसें च ब्रह्मदेवानें सृष्टीच्या आरंभीं कपिलाला जन्म देऊन ज्ञानसिद्ध केलें व तें ज्ञान त्याचे ठायीं वृद्धिंगत झालेलें पाहिलें असें श्वेताश्वतरांत म्हटलें आहे–' ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे । ज्ञानैर्बिभर्ति ज्ञायमानं च पश्येत् । ' यावरून कपिलाचें सांख्यशास्त्र फार जुनें वेदांच्या बरोबरीचें ठरतें यांत कांहीं शंका नाहीं. किंबहुना ' वेद ' हा शब्द जसा ज्ञानवाचक आहे तसा ' सांख्य ' हा हि शब्द ज्ञानवाचक आहे. ' सम्यक् आख्याति इति संख्या ' अशा संख्येंत जें सिद्ध होतें तें सांख्य. असा त्या शब्दाचा धात्वर्थ आहे व त्यावरून सर्वसामान्य तत्त्वज्ञानाला तो शब्द लावण्याचा परिपाठ आहे. असें हें कापिल सांख्यशास्त्र आर्यांतील दोन शाखाभेद जे वैदिक देव आणि ऐंदिक असुर त्या दोहोंना हि सारखें च मान्य आहे. म्हणून कित्येक लोक कपिलाला असुर समजतात व त्याची विद्या ' आसुरी ' या नांवानें संबोधितात. तथापि कपिलाचा एक आसुरी नामक शिष्य वा अनुयायी होता हें खास. कारण महाभारतांतील शांतिपर्वांत आसुरीचा शिष्य पंचशिख यानें मिथिलाधिप जनकाला सांख्यशास्त्र शिकविलें असें म्हटलें आहे—' तत्र पंचशिखो नाम कापिलेयो महामुनिः । परिधावन्महीं कृत्स्नां जगाम मिथिलामथ ॥ ' कपिलाच्या मागें तितक्या च योग्यतेचा जर कोणी सांख्यशास्त्रज्ञ असेल तर तो पंचशिख होय. तो आसुरीचा प्रथम शिष्य इतका चिरप्रख्यात होता कीं—' आसुरेः प्रथमं शिष्यं यमाहुश्चिरजीविनम् । '—त्याला त्या शास्त्रांत परमर्षि प्रजापति जो आदिकपिल त्याच्या च नांवानें गणण्यांत येऊं लागलें—'यमाहुः कपिलं सांख्याः परमर्षिं प्रजापतिम् ।' सांख्यशास्त्र हें द्वंद्वशास्त्र आहे. अशा द्वंद्वांतून निघणारें वेदान्ताचें एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म हें निर्द्वंद्वस्वरूप असणार हें उघड आहे. ही गोष्ट येथें च महाभारतांत पंचशिखाच्या वर्णनांत त्याला साक्षात् ' निर्द्वंद्व ' ही संज्ञा देऊन स्पष्ट केली आहे—' सर्वसंन्यासधर्माणां तत्त्वज्ञानविनिश्चये। सुपर्यवसितार्थश्च निर्द्वंद्वो नष्टसंशयः ॥ ' = सर्वसंन्यासधर्मांच्या तत्त्वज्ञान-

विचारांत ज्यानें अखेरचे उत्तम अर्थ काढले असा तो नष्टसंशय होत्साता 'निर्द्वंद्व'पद पावला. अशा सांख्यांचें सृष्टिविषयक ज्ञान जगांतील पुराणेतिहास वगैरे सर्व ठिकाणीं दिसून येतें असें भीष्मांनीं म्हटलें आहे. हें च काय, पण 'ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महान्महात्मन्'—येथें या लोकीं जें कांहीं किंचित् ज्ञान आहे तें सर्व सांख्यांपासून आलेलें आहे असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. अर्थात् हें ज्ञान आर्यांच्या एका वैदिक शाखेंत च उतरलें आहे असें नाहीं तर आसुरी झेंदिक शाखेंत हि तितक्या च अंशानें उतरलें आहे. किंबहुना कपिल हा जर असुरमुनि म्हटला तर त्याच्यावर जितका झंदावेस्त्याचा हक्क आहे तितका ब्राह्मणग्रंथांचा नाहीं. कारण झरथुष्ट्राच्या गाथाग्रंथाचे खरे शत्रु जसे ब्राह्मणग्रंथ आहेत तसे संहिताग्रंथ नाहींत. झरथुष्ट्राचा शुद्ध नीतीच्या पायावर उभारलेला धर्म हा पूर्णपणें कापिल द्वंद्वतत्त्वानुसार आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. ही गोष्ट झरथुष्ट्रानें च वारंवार आपल्या गाथ्यांत निर्दिष्ट केली आहे. सांख्यांचें मूल भौतिक द्वंद्व प्रकृति आणि पुरुष हें जसें उपनिषदांतील अध्यात्मभूमिकेवर अज आणि अजा किंवा ब्रह्म आणि माया असें आलें आहे तसें च तें झारथौष्ट्री धर्माच्या आधिदैविक क्षेत्रांत अहुरमझ्द आणि अंग्रमैन्यु असें आलें असून नीतीच्या प्रांतांत वोहुमन आणि अकोमन म्हणजे तुष्ट मन आणि दुष्ट मन असें आलें आहे. म्हणून च झरथुष्ट्राचा अहुरमझ्द हा आपण सांख्यतत्त्वानें चालतो असें म्हणतो—'थ्वह्मा मझ्दा सएङ्हह्या' (गाथा ४८.१२). असा मझ्द हा जो सुखदुःखाच्या चक्राचा स्वामी आहे तो केवळ सांख्यतत्त्वज्ञानामुळें होय—'सएङ्हहूश् रएखेनाओ असेनचीत् साद्राचीत् चख्रयो उपेउरु' (गाथा ३४.७). वास्तविक रीत्या कपिल हा ब्रह्ममानसपुत्र म्हटला आणि जन्मजात ज्ञानी मानला म्हणजे तो आर्यांतील देवासुरविभाग होण्या पूर्वीं च झाला असें म्हणावें लागतें. म्हणून च त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा रंग जसा देवांच्या वैदिक ग्रंथांवर चढला आहे तसा च असुरांच्या आवेस्तिक ग्रंथांत हि उतरला आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

आतां हें तत्त्वज्ञान आसुरी आवेस्त्यांत च शिरून राहिलें आहे असें नाहीं तर त्याचा पगडा ग्रीक तत्त्वज्ञानावर हि पडलेला दिसून येणार आहे. इ. स. पू. ६ व्या शतकांत ग्रीस देशामध्यें पायथॅगोरॅस् (पिता+गुरुस्) नामक एक प्रख्यात तत्त्ववेत्ता होऊन गेला. झेलर्नें आपल्या 'ग्रीकांचें तत्त्वज्ञान' नामक सर्वप्रसिद्ध ग्रंथाच्या पहिल्या खंडांत त्याचें इत्थंभूत वर्णन केलें आहे. याचें तत्त्वज्ञान सर्वतोपरी संख्येला धरून (Science of Number) आहे. इतकें कीं ग्रीस देशाच्या इतिहासांत तो अंकगणितशास्त्र आणि भूमितिशास्त्र यांचा आद्यप्रणेता मानला आहे. तसा च तो संगीतांतील स्वरसंमेलनाचा हि शोधक आहे. अर्थात् हा सांख्यशास्त्रज्ञ आहे यांत शंका नाहीं. त्याचे संबंधीं ज्या दंतकथा उपलब्ध आहेत त्यांत तो कपिल महामुनीप्रमाणें च अमानुष दर्शविला जात आहे. तो झ्यूस किंवा ज्युपिटर (द्यौस्पि-तर) नामक प्रजापतिदेवाचा मानसपुत्र असून त्रिकालज्ञ होता. त्याला गौतमबुद्धासारखे आपले पूर्वजन्म ज्ञात होते. त्याच्या मांड्या सुवर्णाच्या होत्या. तो पशुपक्ष्यांच्या भाषा जाणत असे व रानटी पशूंना एका शब्दाबरोबर कह्यांत आणी. श्रीकृष्णाप्रमाणें तो एका च वेळीं अनेक ठिकाणीं प्रकट असलेला दिसे. ऐतिहासिक दृष्ट्या इतकें मात्र खरें कीं त्यानें आपल्या काळीं पुष्कळ प्रवास केला असल्याकारणानें त्याचा अनेक देशांतील पंडितांशीं परिचय घडून आला. त्यांत जसा त्याचा शकद्वीपीय आसुरी मगांशीं संबंध आला तसा च जंबुद्वीपीय वैदिक ब्राह्मणांशीं हि आला असें जेव्हां इतिहासकार सांगतो तेव्हां साहजिक च शंका येते कीं हा सांख्य तत्त्वज्ञ आर्यावर्तांतून च तिकडे पश्चिमेकडे जाऊन त्यानें हें तत्त्वज्ञान तिकडे प्रसृत केलें नसेल ना ? कारण सांख्य तत्त्ववेत्ते हे संन्यास धर्माचे पुरस्कर्ते असून कर्मपुनर्जन्माचें तत्त्व मानणारे होते, तर पायथॅगोरॅस् हा हि तसा च संन्यासधर्म आणि कर्मपुनर्जन्म मानणारा होता. हिरोडोटस् म्हणतो हें पुनर्जन्माचें तत्त्व त्यानें ईजिप्टां-तून पैदा केलें. पण तें बरोबर नाहीं. तें त्याला आर्यावर्तांत च प्राप्त

होणें अधिक संभवनीय आहे. गतिशास्त्रवेत्ता हेराक्लायटस् हा त्याच्या सर्वव्यापी ज्ञानाची तारीफ करतो पण सर्व ठिकाणचा सदंश निवडून काढून तो एकत्र गोळा करण्याच्या त्याच्या (Eclectic) वृत्तीबद्दल मात्र त्याला दोष देतो. पुनः ज्याप्रमाणें आर्यावर्तांत सांख्यांचा संबंध वेदान्ताशीं येऊन सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून गीतेचा एकमेव निर्द्वंद्व पुरुषोत्तम सिद्ध होतो त्या च प्रमाणें मूळच्या पायथॅगोरॅस्च्या द्वंद्वतत्त्वांतून नवप्लेटोवादी (Neo-platonists) वेदान्त्यांचें शुद्धाद्वैतवादी वालभी मतासारखें द्रव्य आणि चैतन्य (Matter and God) मिळून ब्रह्मसदृश एक च देवतत्त्व सिद्ध होतें. म्हटलें आहे—" Omnia unum, quia, quicquid est, est Deus "=सर्व वस्तुमात्र एकमेव आहे; कारण, जें जें कांहीं आहे, तें देव आहे. अशा या पायथॅगोरॅस्च्या सांख्य तत्त्वज्ञानाचा परिणाम त्याचा थीबन अनुयायी फायलोलॉस् याच्या ग्रंथद्वारें प्लेटोवर झाला व प्लेटोपासून पुढें तें आरिस्टॉटल्च्या तत्त्वज्ञानांत उतरलें. म्हणून च कापिल सांख्यांच्या पावलावर पाऊल टाकून चालणाऱ्या भगवद्गीतेशीं आरिस्टॉटल्चें तत्त्वज्ञान पुष्कळ बाबतींत जुळून असलेलें दिसून येतें. ही गोष्ट आमच्या गीताभाष्य नामक नीतिशास्त्र आणि समाजशास्त्रदृष्ट्या गीतार्थविवरणांत ठिकठिकाणीं दर्शविण्यांत आली आहे.

पायथॅगोरॅस्नें सांख्यद्वंद्वानुसार अध्यात्मदृष्ट्या संख्येचा खोल विचार केला आहे. त्याच्या मताप्रमाणें जगतांतील संपूर्ण चराचर वस्तुजात संख्येपासून उदय पावली आहे. संख्या हें च सर्व सृष्टीचें आदिकारण आहे. आरिस्टॉटल्नें जीं त्याचीं मतें नमूद करून ठेविलीं आहेत त्यांत म्हटलें आहे कीं—" पायथॅगोरॅस्च्या मतान्वयें संख्या हें विश्वाचें मूलतत्त्व आहे. त्यापासून अखिल जीवाजीव पदार्थांची उत्पत्ति आहे. जें तत्त्व संख्येच्या मुळाशीं आहे तें च वस्तुजाताच्या आहे. या संपूर्ण विश्वकोटरांत सांख्यिक सुसंगतता भरलेली आहे. " या पुढें जाऊन. पायथॅगोरॅस्चा अनुयायी फायलोलॉस् म्हणतो—

"संख्या ही महान दिव्यशक्ति आहे. ती परिपूर्ण आणि सर्वंकष आहे. तिच्या नेतृत्वाखालीं मानवांचें व देवांचें जीवितसाफल्य आहे." या तत्त्वाप्रमाणें विचार करतां ब्रह्मांडाची सर्व रचना च सांख्यिक प्रमाणबद्धतेवर दिसून येणार आहे. उदाहरणार्थ, पायथॅगोरॅस् म्हणतो अन्तरिक्षांतील सप्तग्रहांकडे पहा. त्या जणुं आकाशांतील सप्तस्वरांचें एकत्र मीलन दर्शविणाऱ्या सात सुवर्णाच्या तारा च आहेत. ज्याप्रमाणें वेदान्ताच्या मतें विश्वाच्या मूलस्थानीं ॐ हें प्रणवाक्षर आहे, व्याकरणाच्या मतें स्फोट आहे, व मीमांसेच्या मतें शब्द आहे, त्या च प्रमाणें ही पायथॅगोरॅस्‌ची संख्येसंबंधीं कल्पना आहे व ती कापिल सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील प्रत्येक सद्वितीय दोन या संख्येला सर्वथैव अनुसरून आहे. कारण संख्या द्वंद्वापासून म्हणजे दोनापासून सुरू होते. व त्या दोनांच्या पलीकडचें अद्वितीय एक हें द्वंद्वापलीकडे निर्द्वंद्व व संख्येपलीकडे निःसंख्य असल्याकारणानें तो सांख्यशास्त्राचा विषय होऊं शकत नाहीं. म्हणून च मूळ सांख्य निरीश्वर दिसतात. त्यांत जो पुढें ईश्वर येतो तो केवळ वेदान्तानें उपस्थित केलेला असतो. तसा च प्रकार पायथॅगोरॅस्‌संबंधीं झालेला दृष्टीस पडतो. पायथॅगोरॅस्‌च्या संख्यातत्त्वांत देवाला कोठें स्थान नाहीं. तो देव मागाहून निओपायथॅगोरियन्स किंवा वर दर्शविलेले निओप्लेटॉनिस्ट्स हे आपआपल्या कल्पनांप्रमाणें त्यांत आणून बसवितात. आतां मूळ कपिलाचें सांख्य व पायथॅगोरॅस्‌चें सांख्य यांत जो फरक आहे तो गुणरूप आणि गणसंख्या यांसंबंधीं होय. एकांत द्वंद्वांतून संख्येचा विस्तार आहे तर दुसऱ्यांत संख्येंतून द्वंद्वांचा आविष्कार आहे. आणि याप्रकारें कापिल सांख्यांत द्वंद्वांतील एका प्रकृतितत्त्वापासून जें जगताचें मापन संख्येंत झालें आहे त्या संख्येचें आध्यात्मिक स्वरूप पायथॅगोरॅस्‌नें आपल्या तत्त्वज्ञानांत गणितशास्त्राच्या द्वारें विशद करून दाखविलें आहे. अर्थात् पुढें वैशेषिक दर्शनांत कणादानें सांख्य प्रकृतीचें पृथक्करण सहा भावपदार्थांत करून त्यांतील पहिल्या त्रयींत वस्तूचे गुणविभाग आणि

दुसऱ्या त्रयींत संख्याविभाग निदर्शित केले आहेत. अशी संख्या मूळ सांख्य द्वंद्वांत जी बेरजेनें वृद्धि पावूं लागते ती वैशेषिक पदार्थांत गुणाकारानें अनंतावधीपर्यंत कशी पोंचते व ब्रह्मपदाला प्राप्त होते याचा उलगडा पूर्वीं आमच्या ईशावास्योपनिषद्भाष्यांतील शांतिमंत्राच्या विवरणांत पूर्णपणें झाला आहे.

पायथॅगोरियन् तत्त्वज्ञानाप्रमाणें संख्येचीं जीं मूलतत्त्वें तीं च जगतांतील वस्तुजाताचीं मूलतत्त्वें होत. अर्थात् पृथ्वी–आप–तेज–वायु –आकाश या पंचमहाभूतांच्या बुडाशीं संख्यातत्त्व आहे व त्यांतून च हें सर्व जग निर्माण झालें आहे. ह्या तत्त्वज्ञानांतील केंद्रस्थानीय मूलभूत सिद्धान्त म्हणजे दोन परस्पर विरुद्ध कोटी धारण करणारें द्वंद्व होय. असें द्वंद्व संख्येंत सम विरुद्ध विषम हें असतें. त्यांत विषम संख्या ही स्त्रीरूपिणी मर्यादा दर्शविते म्हणून एकच्यांत पूर्ण असते तर सम संख्या ही पुरुषरूपी समानार्धांत विभाग पावत असल्यामुळें सदा अपूर्णांत राहते. अशा दोन समविषमसंख्यांच्या एकत्रीकरणांत प्रजाप्रसूतीनें जगतांतील वस्तुमात्राची निर्मिति होते, इतकें च नाहीं तर जगतांत जी सर्वत्र सुसंगतता व सुसंबद्धता दृष्टीस पडते ती या संख्याद्वंद्वांतील स्वरसंवादानें वा स्वरमेलनानें च घडून येते सारांश, संख्या हें जगताचें उपादानकारण (Material Cause) आहे, तें सृष्टीचें आद्य तत्त्व (First Principle) आहे. अशा संख्येंतील समविषमांच्या एकत्रीकरणांत जगताचा धारणात्मक धर्म प्रस्थापित झाला आहे. असें हें पायथॅगोरॅसूचें सांख्यिक तत्त्वज्ञान किंचित् बारकाईनें पाहिलें असतां जसेंच्या तसें कापिल सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून निघालेलें दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे. कारण सांख्यांच्या एका मूल प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत एक विरुद्ध अनेक किंवा सम विरुद्ध विषम हीं संख्याद्वंद्वें च काय पण सगुण विरुद्ध निर्गुण, चल विरुद्ध अचल, जड विरुद्ध चैतन्य, अव्यक्त विरुद्ध व्यक्त, प्रधान विरुद्ध गौण, इत्यादि नानागुणकर्मरूपात्मक द्वंद्वें हि अन्तर्भाव पावतात. परंतु पायथॅगोरियन् संख्येंतून हि कांहीं कमी द्वंद्वें निघतात

असें नाहीं. पायथॅगोरॅस्नें अशा द्वंद्वांची संख्या दहा दिली आहे. कारण दहा या संख्येला त्याच्या तत्त्वज्ञानांत फार महत्त्व आहे. तथापि वेदांतील पुरुषसूक्तांत परमपुरुषाची जगताच्या बाहेर व्यापनमर्यादा दहा अंगुळें च दर्शविली आहे. हीं दहा द्वंद्वें येणेंप्रमाणें:—

(१) सान्त	विरुद्ध	अनन्त	(६) स्थिर	विरुद्ध	चल
(२) विषम	,,	सम	(७) सरळ	,,	वक्र
(३) एक	,,	अनेक	(८) तेज	,,	तम
(४) दक्षिण	,,	वाम	(९) सुष्ट	,,	दुष्ट
(५) पुरुष	,,	स्त्री	(१०) चौकोन	,,	लांबट

या दशद्वंद्वांत सर्व प्रकारच्या सांख्यिक, तात्त्विक, भौतिक आणि नैतिक द्वंद्वांचा सारखा च समावेश झालेला दृष्टीस पडतो. - या गोष्टीचा आधुनिक पाश्चात्य ग्रंथकारांना नीटसा उलगडा होत नाहीं. म्हणून ते म्हणतात पायथॅगोरॅस्चें हें द्वांद्विक गणन तत्त्वज्ञानाच्या बाल्यावस्थेचें द्योतक आहे. परंतु तसें नाहीं. हें गणन तत्त्वज्ञानाच्या परमोच्च अवस्थेचें दर्शक आहे. अर्वाचीनांना तें अज्ञानानें कळत नाहीं. कारण कापिल सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील संख्यातत्त्व घेऊन—कीं ज्या तत्त्वाच्या योगें त्याला सांख्य हें नांव पडलें आहे—आणि तें सृष्टीच्या मूळारंभीं ठेऊन द्वंद्वमय सृष्टीचा उलगडा करणारास हीं नाना गुणकर्मरूपांचीं द्वंद्वें प्रतीत व्हावीं यांत नवल नाहीं. याची जाणीव हलीं कोठें भौतिक शास्त्रज्ञांना थोडथोडी होऊं लागली आहे. ही गोष्ट सॅम्युअल् लैंग्च्या ‘ आधुनिक झरथुष्ट्रानुयायी ’ (A Modern Zoroastrian) या ग्रंथावरून चांगली लक्षांत येणार आहे. या ग्रंथांत त्यानें द्वंद्वतत्त्वाच्या (Law of Polarity) संपूर्ण जीवाजीवसृष्टींतील सर्वव्यापकत्वाचा विस्तारपूर्वक ऊहापोह केला आहे व हलींच्या आईन्स्टाइन्च्या सापेक्षतावादाच्या काळीं त्याचा सहज साक्षात्कार येण्यासारखा आहे. येथें झरथुष्ट्री धर्मांतील त्याला मूलाधार असलेल्या द्वंद्वतत्त्वाकडे पाहून लैंग्नें आपणास ‘ आधुनिक झरथुष्ट्रा-

नुयायी' म्हणवून घेतलें हें उघड आहे. आतां पायथॅगोरॅसूला संख्यें-तील दहा या अंकाचें कांहीं वैशिष्ट्य दाखवावयाचें असल्याकारणानें त्यानें तीं दहा अंकांत बसविलीं आहेत इतकें च. बाकी जगतांत अशीं द्वंद्वें अनंतावधि असून तीं पदोपदीं प्रत्ययास येणारीं आहेत. पुनः त्याच्या संख्यागणनेंत दहा या अंकाला जसें महत्त्व आहे तसें च त्याच्या खालोखाल चार या अंकाला आहे. कारण चार अंकापर्यंतच्या संख्येंत पुढील दशमांकाची उपपन्नता आहे; जसें १+२+३+४=१०. शिवाय संख्येमध्यें चार हा पहिला वर्ग आहे २^२=४, व त्यांत संख्येचें पहिलें वर्गमूळ आहे √४=२. पायथॅगोरॅस् हा पवित्र 'टेट्राक्टुस्' म्हणजे 'चातुर्वर्ण्य' या कल्पनेचा आद्य प्रणेता मानण्यांत येतो व प्लेटोला ती कल्पना त्याच्या तत्त्वज्ञानांतून प्राप्त झाली असें समजलें जातें. पण गुणकर्मशः चातुर्वर्ण्य हें मूळचें सांख्यांचें च तत्त्व असून भगवद्गीतेंत तें 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः' असें निर्दिष्ट झालें आहे. अर्थात् चार ही संख्या पायथॅगोरियन् मताप्रमाणें निसर्गाच्या मुळाशीं आहे. इतकी कीं तो निसर्गाच्या वृद्धीचा एकमेव झरा आहे. प्राचीन तैत्तिरीय शतरुद्रीयाच्या चमकाध्यायांतील शेवटच्या अनुवाकांत जें समविषमात्मक संख्यागणन आहे त्यांत विषम संख्या 'एकाचमे' पासून 'त्रयस्त्रिंशच्चमे' (१ ते ३३) पर्यंत सारखी असून समसंख्या मात्र 'चतस्रश्चमे' पासून 'अष्टाचत्वारिंशच्चमे' पर्यंत चाराच्या बाराखडींत आहे. याचें कारण उघड आहे. चार या संख्येंत दोन द्वंद्वें येऊन प्रमाणप्रमेयांत जगतांतील पदार्थमात्राचें मापन आहे, आणि म्हणून द्वंद्व शब्दाची व्याख्या वैयाकरणांनीं 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ" अशी दोन द्वंद्वांच्या चार या संख्येंत केली आहे. अर्वाचीन प्लॅंकूच्या 'क्वांटम्' गणितांत चार ही च संख्या मूलांकांत धरली आहे व आईन्स्टाइन्च्या गाणितिक मापनांत दिक्च्या मात्रा तीन आणि कालाची एक मिळून चार च मात्रा (Four Dimensions) घेण्यांत आल्या आहेत.

आतां संख्येंतील प्रथम दशकांत पहिली 'एक' ही संख्या शुद्ध निर्भेळ स्वरूपाची एकरूप निर्लिंगी आहे. तींत कसला च विभाग नाहीं. ती आत्मरूप आहे. पण दोन ही पहिली समसंख्या पुरुष व तीन ही पहिली विषमसंख्या स्त्री आहे. अर्थात् या दोहोंच्या संगतिकरणांत जी पांच ही संख्या निपजते (२ + ३ = ५) ती विवाहाची द्योतक आहे. येथें सांख्यदर्शनांत संख्येची वृद्धि बेरजेंत असते ती पुढें वैशेषिकदर्शनांत गुणाकारानें अनंतावधीपर्यंत जाते ही गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे. तथापि हें अनंतत्व समाविषमांच्या गुणाकारानें सिद्ध होत असल्यामुळें २ × ३ = ६ ही संख्या सृष्टीच्या पूर्णतेची द्योतक ठरते. त्या पुढील सात ही संख्या वंध्या आहे. कारण तिचे भाग पडत नाहींत व ती दुसऱ्या कोणाशीं मिळून हि जात नाहीं. म्हणून तिच्या ठायीं प्रजाप्रसूति नाहीं. या प्रकारें सदर दशकांतील पहिली आरंभींची एक ही संख्या बुद्धीची द्योतक आहे. कारण कापिल सांख्यशास्त्रांत सृष्टीची उत्क्रांति बुद्धिपासून च आहे व बुद्धीचीं निरनिराळीं सहा गुणदर्शक नांवें आहेत. तीं अशीं:—महान्, आसुरी, मति, ख्याति, ज्ञान आणि प्रज्ञा. एकाच्या पुढें दोन ही संख्या मनाची निदर्शक आहे. कारण ती अमर्यादित म्हणून अनिर्णीत आहे. दोनाच्या पुढें तीन ही संख्या अहंकारदर्शक आहे आणि अहंकाराला कापिल सांख्यांत भूतादि, वैकृत, तैजस व अभिमान अशीं नांवें आहेत. तिनाच्या पुढें चार ही न्यायाची संख्या होय. तींत दोन द्वंद्वांच्या योगें जी प्रभा सिद्ध होते ती चतुष्कोनाकार समता दर्शविते. या प्रकारें समय, प्रणय इत्यादिकांच्या दर्शक निरनिराळ्या संख्या आहेत. पुनः पायथॅगोरियन् भूमितिशास्त्रांत बिंदु हा एकत्वदर्शक आहे तर रेषेंत दोन, क्षेत्राच्या पृष्ठभागीय त्रिकोणांत तीन, आणि वस्तूच्या घनतेंत चार या संख्या निर्देशिल्या जातात. अशा चत्वारि संख्येंत चातुर्वर्ण्याची निर्मिति असून तो वर्ण जसा रंगांत तसा च ध्वनींत उमटतो. म्हणून गायनशास्त्राचें मूळ 'टेट्राकॉर्ड' मध्यें म्हणजे स्वरचतुष्ट्यांत आहे. अशीं दोन चतुष्टयें एकापुढें एक ठेवलीं

म्हणजे तो च ' ऑक्टेव्ह ' म्हणजे स्वराष्टक तयार होतें, आणि त्यांत च संगीताची परमावधि दिसून येते. या प्रकारें पायथॅगोरॅस्च्या मतें सृष्टीच्या मुळाशीं संख्या हें एक च परम दैवत आहे आणि त्यावर मनुष्याचें सर्व ज्ञान अवलंबून आहे.

सांख्य, वैशेषिक आणि मीमांसा यांत एक स्वतंत्र स्वयंभु ईश्वर येणें कधीं च शक्य नाहीं. तो त्यांच्या विषयाला सर्वथैव वावडा आहे. त्या तिहींत त्याची लुडबुड बिलकुल मानवण्यासारखी नाहीं. कारण त्या योगें त्या शास्त्रांची प्रमाणसमता ढळून सौंदर्यहानि होण्याचा संभव आहे. योग, न्याय आणि वेदान्त यांत ईश्वर येतो तें यथायोग्य च आहे. तथापि तो ज्यांत येतो त्यांत एका च रूपानें येतो असें नाहीं तर निरनिराळ्या रूपांनीं येतो व ज्यांत येत नाहीं त्यांत हि एका च कारणानें येत नाहीं असें नाहीं तर निरनिराळ्या कारणांनीं येत नाहीं, हें येथें मुद्दाम लक्षांत बाळगणें जरूर आहे. सांख्यांत मूळ एक नाहीं, दोन आहे; आणि तें दोन अनादि आहे. म्हणून सांख्य आरंभीं स्वतंत्र परमेश्वर किंवा स्वयंभु परब्रह्म मानीत नाहीं. सांख्यांचे पुरुष अनेक आहेत आणि ते सर्व निर्गुण अतएव निष्क्रिय आहेत. पुनः त्यांची प्रकृति एक आहे पण ती तीन गुणांनीं अन्वित आहे. हे तीन गुण जेव्हां साम्यावस्थेंत असतात तेव्हां प्रकृति स्थिर अव्यक्त राहते. जेव्हां गुण चलन पावतात तेव्हां प्रकृति व्यक्तत्वांत येऊन पुरुषांचे भोंवतीं नाचावयास लागते. अशा प्रकृतीशीं ज्या ज्या पुरुषाचा संबंध येतो तो तो तेवढ्यापुरता आपलें मूळचें शुद्ध अविकृत रूप टाकून विकार पावतो म्हणजे रंजित होतो आणि प्रकृतीशीं बागडूं लागतो. त्यांत च त्याचे ठायीं मन, बुद्धि, अहंकार उमटतात व त्यांत च त्याला ज्ञानविज्ञानाचें दर्शन घडतें. अशा ज्ञानविज्ञानानें जेव्हां तो आपलें खरें रूप जाणतो आणि आपणास प्रकृतीच्या मिठींतून सोडवितो तेव्हां साहजिक च मोक्षपद पावतो. सांख्यशास्त्रांत आत्मा हा शब्द नाहीं, पुरुष आहे; तर वैशेषिकांत पुरुष नाहीं, आत्मा आहे म्हणून सांख्यांचा जो पुरुष तो च वैशेषिकांचा जीवात्मा होय.

अर्थात् पुरुष अनेक म्हणून जीवात्मे अनेक, आणि पुरुष अनाद्यनंत म्हणून जीवात्मे हि अनाद्यनंत च होत. तसें च सांख्यांतील प्रकृति ही वैशेषिकांत द्रव्य, गुण आणि कर्म या तीन पदार्थांत विभागली गेली असल्याकारणानें तो शब्द निराळा वैशेषिकांत आला नाहीं, पण प्रकृतीचें संपूर्ण कार्य मात्र त्यांच्या परमाणूंत उतरलें आहे. असा सांख्यांचा पुरुष किंवा वैशेषिकांचा जीवात्मा हा स्वतःच्या ठिकाणीं रत झाला म्हणजे जें कैवल्य किंवा निःश्रेयस सिद्ध होतें तें च या दोन्ही दर्शनांच्या दृष्टीनें व्यक्तिमात्राचें अंतिमसाध्य ठरतें. निःश्रेयस म्हणजे निरतिशय सुख. याला च भगवंतांनीं गीतेंत 'आत्यंतिक सुख' म्हटलें आहे आणि तें बुद्धिग्राह्य व अतींद्रिय असल्याचें सांगितलें आहे. असें सुख, वैशेषिक मतानुसार, षट्पदार्थांच्या यथार्थ ज्ञानापासून जो कर्मनाश होतो त्यांत उद्भव पावतें. सांख्यमतानुसार त्याची परिणालिका बरी च लांबलचक दृष्टीस पडते. मूळ पंचवीस तत्त्वांच्या यथार्थानुगमनापासून कर्मनाश झाल्यानें स्थूलभूतांचा तन्मात्रांत लय होतो, तन्मात्रांचा ज्ञानेंद्रियांत, ज्ञानेंद्रियांचा कर्मेंद्रियांत, कर्मेंद्रियांचा मानसतत्त्वांत, मनाचा अहंकारांत, अहंकाराचा महानांत म्हणजे बुद्धींत, आणि शेवटीं बुद्धीचा प्रकृतींत विलय होतो. शुद्ध अव्यक्त प्रकृति नित्य असते. तिचा आणि पुरुष जीवाचा म्हणजे जीवात्म्याचा वियोग झाला म्हणजे बंध सुटला. सांख्य तत्त्वज्ञान हें द्वंद्व तत्त्वज्ञान आहे. तें जसें गुणांतून गुण काढून उत्क्रांति (Evolution) दर्शवितें तसें च उलट मार्गानें गुणांचा गुणांत लय करून अन्तःक्रान्ति (Involution) दाखवितें. अर्वाचीन जर्मन तत्त्ववेत्ता ओट्टो वायनिंगर यानें पुरुष भूमिकेवरून जो स्त्रीजातीच्या विरुद्ध मोठा गहजब उडवून दिला आहे त्याला या सांख्य विचारसरणीची मोठी पुष्टि मिळते. तथापि वायनिंगर हा ख्रिस्ती संन्याशी असल्याकारणानें तो अंतिमस्थानीं प्रकृतीला समूळ नष्ट करून एकट्या पुरुषरूपांत ईश्वराला मानणारा आहे. हा त्या दोहोंत मोठा फरक आहे.

अर्वाचीन भौतिकशास्त्राला जसा वैशेषिकांचा परमाणुवाद पोषक आहे तसा जीवशास्त्राला सांख्यांचा मूलप्रकृतिवाद पोषक आहे. कारण जीवशास्त्रान्वयें मूळ स्त्रीनें आपल्या देहापासून स्वतःच्या मदतीकरितां पुरुष निर्माण केला अशी पुरुषोत्पत्तीची उपपत्ति आहे. या दोन्ही जीवाजीवशास्त्रांना आपल्या कार्यार्थ ईश्वर नामक तत्त्वाची जरूर नाहीं. हें तत्त्व मनुष्यानें आपल्या स्वतःच्या उपयोगाकरितां निर्माण केलें आहे. तथापि त्याच्या साक्षात् धारणेंत या तत्त्वाची मोठी आवश्यकता आहे असें नाहीं. म्हणून जगताची विचक्षणा करणारे सांख्य आणि वैशेषिक हे शुद्ध जगच्छास्त्रज्ञ निराळा स्वतंत्र ईश्वर मानीत नाहींत. हें च काय पण वैदिक धर्माची अत्यंत आस्था बाळगणारी कर्ममीमांसा ही सुद्धां सदर ईश्वराचें तत्त्व आपल्या विचारांत घेत नाहीं. ती सांख्य–वैशेषिकांप्रमाणें च जगत् सत्य मानून चालणारी आहे. कारण तिला जगताच्या धारणेचें तत्त्व सांगावयाचें आहे. हें तत्त्व म्हणजे यज्ञ होय. अर्थात् कर्ममीमांसा ही यज्ञमीमांसा आहे. ती जगताच्या बाहेर एक निराळा ईश्वर मानीत नाहीं पण जगतांत अनेक देव पाहते. या दृष्टीनें ती ईश्वरवादी नाहीं असें म्हटलें तरी पूर्ण देववादी आहे कारण वेदवादी आहे. ती शब्द नित्य मानते. ती वेद हे ईश्वरानें केलें असें म्हणत नाहीं, तर पुरुषानें केलें नाहींत असें म्हणते. तिला अव्यक्ताचा ठाव घ्यावयाचा नसतो, व्यक्त जगताची स्थिति राखावयाची असते. अव्यक्त एक अद्वितीय आहे; व्यक्त अनेक सद्वितीय आहेत. अव्यक्त 'तमसा गूळ्ह' आहे; व्यक्त तेजांत विराजित आहे. अव्यक्त दिक्, काल आणि आकाश यांच्या पलीकडे आहे; व्यक्त दिक्, काल आणि आकाश यांत सुप्रतिष्ठित आहे. अव्यक्त निर्गुण अमूर्त आहे; व्यक्त सगुण मूर्त आहे. अशा व्यक्त जगतांतील अनेक सगुण देवांचें म्हणजे तेजस्वी शक्तींचें शंसन, हवन आणि स्तवन या तीन मार्गांनीं पूजन कां व कसें करावें हें सांगण्याकरितां मीमांसा शास्त्र बाहेर पडलें आहे. अर्थात् तें शुद्ध आधिदैविक शास्त्र आहे, आणि त्यांत मानवाच्या उच्च धर्माचें रूप निर्णित झालें आहे. सांख्यांनीं

प्रकृति–पुरुषांच्या संयोगांत जगताची उभारणी केली आहे तर वैशेषिकांनीं परमाणूंच्या संयोगांत त्याचा आरंभ मानला आहे. तथापि हा संयोग कसा घडून येतो याचें रहस्य मात्र त्यांनीं कोठें निवेदन केलें नाहीं. तें रहस्य मीमांसेंतील यज्ञतत्त्वांत आहे. यज्ञानें व्यक्तिव्यक्तींचें संगतिकरग होतें आणि त्यावर समाजाची स्थापना घडते. कारण संगतिकरणाचें बीज च यज्ञांत आहे, तें मीमांसेनें यज्ञ म्हणजे ‘नम’ आणि यज्ञ म्हणजे ‘दान’ या दोन यज्ञार्थांत विशद केलें आहे. मीमांसेच्या यज्ञांत देव येतात कारण मीमांसा वेद मानते आणि वेदांत अनेक देवांचें गुणवर्णन असतें. असे देव जो यज्ञ करतात ते पहिले धर्म स्थापन होतात आणि जे देव धर्मस्थापक असतात ते नाकांत म्हणजे स्वर्गांत निवास करतात. या प्रकारें यज्ञ, देव, धर्म आणि स्वर्ग यांचा परस्पर संबंध जो वेदांत दर्शविला आहे तो मीमांसा जसाचा तसा अवलंबिते. हा च तिचा आधिदैविकवाद होय. या वादांत एक अद्वितीय असा ईश्वर कोठें येऊं शकत नाहीं. तो सर्वगत ईश्वर नित्य यज्ञांत प्रतिष्ठित असेल. पण तें पाहण्याचें काम मीमांसेचें नाहीं. कारण ईश्वर अव्यक्त आहे. मीमांसा अव्यक्ताकडे पहात नाहीं, पण अदृष्टाकडे दृष्टि देते व अपूर्वाचें चिंतन करिते. कारण अदृष्ट काय किंवा अपूर्व काय त्यांचा कर्माशीं निकट संबंध असतो. अशी मीमांसा ही शुद्ध कर्मवादी आहे. ती ब्रह्मफलाकडे लक्ष देत नाहीं, कर्मवृक्षाच्या जोपासनेंत रममाण होते. म्हणून तिचें अंतिम ध्येय देवांचें निवासस्थान जो स्वर्ग तें आहे. कारण तें च व्यक्त जगतांतील सर्वोच्च स्थान आहे. सारांश, सांख्यशास्त्र हें प्रकृति–पुरुष द्वंद्व मानतें; वैशेषिकशास्त्र नाना जीवात्मे मानतें; व मीमांसाशास्त्र अनेक देव मानतें. पण या तिहींपैकीं कोणी ईश्वर नामक एक निराळें स्वतंत्र तत्त्व कल्पीत नाहीं.

या तीन दर्शनांवांचून दुसरीं योग, न्याय आणि वेदान्त हीं जीं तीन दर्शनें आहेत त्यांत एक एक निराळा स्वतंत्र ईश्वर येतो. पण त्या तिघांचीं रूपें भिन्न आहेत. योगानें सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांचा

जशाचा तसा स्वीकार केला आहे. म्हणून योगांत सांख्यांप्रमाणें च प्रकृति एक आणि पुरुष अनेक आहेत. परंतु योगांत या पंचविसांपलीकडे एक निराळा स्वतंत्र 'पुरुषविशेष' आहे. हा शब्द सांख्यांतील 'पुरुष' आणि वैशेषिकांतील 'विशेष' या शब्दांच्या संयोगानें बनला आहे हें उघड आहे. असा पुरुषविशेष ईश्वर होय. तो सर्व शक्तिमान् असून अनादि आहे. त्याच्या एकट्याच्या इच्छामात्रानें प्रकृतीपासून सृष्टीची निर्मिति होते. त्याचे ठायीं मानवी पुरुषाप्रमाणें क्लेश, कर्म, विपाक आणि आशा यांचा लेश हि नसतो—"क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः।" अशा पुरुषविशेषाचें प्रणिधान करणें हा एक समाधिसाधनाचा स्वतंत्र मार्ग आहे. योग हें समाधिशास्त्र होय. त्यांत चित्तवृत्तींचें पूर्ण निरोधन झालें म्हणजे समाधि साधते. चित्त हें सांख्यांच्या मन, बुद्धि आणि अस्मिता म्हणजे अहंकार या त्रयीचें मिळून बनलेलें एक तत्त्व आहे. तें क्वचित् सुखांत गढून असतें तर क्वचित् दुःखांत निमग्न दिसतें. अशा सदा सुखदुःखांत गुरफटलेल्या चित्ताच्या वृत्ति पांच असतात. त्या प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या होत. पुनः या प्रमाणादींचे अनेक पोटभेद आहेत ते निराळे. अशा चित्ताच्या पंचवृत्तींचें निरोधन अभ्यासानें आणि वैराग्यानें होऊं शकतें—"अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः।" या निरोधनाचा परिणाम संप्रज्ञात वा असंप्रज्ञात समाधीच्या महनीय लाभांत होतो. तथापि समाधिलाभाला हा च एक अभ्यासवैराग्याचा मार्ग आहे असें नाहीं, तर "ईश्वरप्रणिधानाद्वा" या न्यायानें ईश्वराची आराधना हा दुसरा मार्ग आहे. येथें योगांतून तदनुषंगानें भक्ति व उपासना हे दोन समांतर पंथ निघतात, आणि त्याकरितां एक ईश्वर नामक पुरुषविशेष निश्चयेंकरून पुढें यावा लागतो. भक्तींत वा उपासनेंत अशा ईश्वरापासून भक्ताची वा उपासकाची भिन्नता कायम राहते. योगांत त्याच्याशीं योगी हा मिळून जाऊन एकरूप होतो. अशा ईश्वराचे ठायीं 'निरतिशय सर्वज्ञबीज' आहे, तो सर्व 'पूर्व-

सृष्टजाताचा गुरु ' आहे, तो ' कालानें अनवच्छिन्न ' आहे, आणि त्याचा वाचक ' प्रणव ' म्हटला आहे. हा प्रणव जपयोगाला साधन होतो आणि जपयोगांत त्या ईश्वराचा मनुष्याला लाभ घडतो. म्हणून ' यज्ञानांजपयज्ञोऽस्मि ' असें त्याचें माहात्म्य भगवंतांनीं गीतेंत गायिलें आहे. असा हा योगशास्त्राचा ईश्वर पुरुषविशेषरूप आहे. नैयायिकांचा ईश्वर त्याहून किंचित् निराळा आहे. नैयायिकांनीं वैशेषिकांचे असंख्य जीवात्मे घेतले आणि त्यांतून आपल्या विशिष्ट न्यायपद्धतींनें एक परमात्मा काढला. त्यांच्या मतें आत्मा हा ज्ञानाचें अधिकरण म्हणजे आश्रयस्थान आहे. असा आत्मा द्विविध आहे. तो जीवात्मा आणि परमात्मा होय. जीवात्मा प्रतिशरीरांत भिन्न, नित्य आणि विभु आहे. परमात्मा हा एक, सर्वज्ञ, ईश्वर आहे. जीवात्मा हा मन धारण करणारा असल्यामुळें सदैव सुखदुःखादि द्वंद्वांत गुरफटून राहतो. कारण मन हें सुखदुःखांच्या ज्ञानाला कारण होणारें इंद्रिय आहे. तें प्रत्येक आत्म्याला अवश्य असल्याकारणानें अनंत, परमाणुरूप आणि नित्य आहे. अशा मनाला जिंकून सुखदुःखांच्या पलीकडे जाणें म्हणजे परमात्मभाव प्राप्त करून घेणें होय. पण ही परमात्मप्राप्ति केवळ सृष्टपदार्थांच्या ज्ञानानें होणारी आहे. आणि न्यायशास्त्राची प्रवृत्ति प्रमाणवादानें जीवाला हें यथार्थज्ञान करून देण्याकरितां आहे. अशा परमात्मप्राप्तींत साक्षात् सुखोपलब्धि आहे असें म्हणतां येणार नाहीं पण दुःखनाश मात्र खास आहे. हा च नैयायिकांचा अपवर्ग होय. सांख्य आणि योग यांचें कैवल्य, वैशेषिकांचा निःश्रेयसाधिगम आणि मीमांसकांचा स्वर्ग किंवा सुवर्ग हे जसे पुरुषाला प्रत्यक्ष सुखानुभव करून देणारे आहेत तसा नैयायिकांचा अपवर्ग नाहीं. तो बौद्धांसारखा च अभावरूप आहे. अपवर्ग शब्दाचा अर्थ कर्मसमाप्ति असा आहे. अशा अपवर्गांतून क्वचित् बौद्धांप्रमाणें शून्यनिर्वाण निघेल किंवा क्वचित् भगवद्गीतेप्रमाणें ब्रह्मनिर्वाण हि बाहेर पडेल. कारण भगवद्गीतेनें " सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते " या श्लोकार्धांत कर्मांच्या परिसमाप्तींत ज्ञानाची

सिद्धि दर्शविली आहे व तें ज्ञान आनंदमय म्हटलें आहे. तथापि नैयायिकांना इतकें खोल वेदान्तांत जाण्याचें कारण नाहीं. ते अपवर्गाची व्याख्या "तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः" (गौ०सू० १-१-२२) = दुःखाचा अत्यंत विमोक्ष तो अपवर्ग, अशी करतात. पण वेदांमध्यें स्पष्ट म्हटलें आहे कीं अशा स्थितींत ब्रह्माचा आनंदसाक्षात्कार घडून येतो—"अत्र ब्रह्म समश्नुते।" नैयायिक हे वेद मानणारे आहेत, बौद्धांसारखे त्यांचा अधिक्षेप करणारे नाहींत. म्हणून ते दुःखनिवृत्तींत सुख पाहतात असें म्हटल्यास कांहीं प्रत्यवाय येणार नाहीं. बौद्ध हे केवळ दुःखनिवृत्तीच्या शून्यांत रममाण होतात. हा दोन गौतमांत म्हणजे नैयायिक आणि बौद्ध यांत महत्त्वाचा फरक आहे.

पतंजलीनें योगशास्त्रांत अंतिम ध्येयाला धरून 'कैवल्य' हा शब्द योजिला आहे व त्यावर एक स्वतंत्र पाद लिहिला आहे. हा शब्द त्या शास्त्राच्या दृष्टीनें अत्यंत समर्पक आहे. कैवल्य म्हणजे केवल तें च होणें. पुरुषानें पुरुषविशेषाशीं किंवा जीवानें शिवाशीं इतकें जोडून घेणें कीं दोहोंचें मिळून बाकी एक च तत्त्व शिलक राहणें. त्याची व्याख्या सदर कैवल्यपादाच्या शेवटच्या सूत्रांत येणेंप्रमाणें केली आहेः—"पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिरिति" पुरुषार्थशून्य गुणांचा जो प्रतिप्रसव, किंवा चितिशक्तीची जी स्वतःच्या रूपाचे ठायीं प्रतिष्ठा तें कैवल्य. येथें धर्मार्थकाममोक्षादि चारी पुरुषार्थगुणांपासून कांहीं उत्पन्न होण्याचें रहात नाहीं व चेतनाशक्तीचा आपल्या च स्वरूपाचे ठिकाणीं पूर्ण समारोप होतो. असें कैवल्य अपवर्गापासून स्वरूपतः निराळें आहे. कैवल्य भावरूप आहे, अपवर्ग अभावरूप आहे. तसें च वैशेषिकांचा निःश्रेयसाधिगम व मीमांसेचा स्वर्ग हे हि भावरूप आहेत. अपवर्ग म्हणजे दुःखाची निवृत्ति ही न्यायाच्या विषयाला साजेल अशी च आहे. कारण येथें सुखदुःख म्हणजे काय यांच्या व्याख्या देऊन दुःखाचा परिहार होण्यांत मोक्ष कसा मिळतो येवढें च दर्शवावयाचें आहे. योगाला नुसता

दुःखाचा परिहार घेऊन चालावयाचें नाहीं. येथें योग=जोडणें म्हणजे काय व तें कशाशीं जोडलें जातें हें दाखवावयाचें आहे. अर्थात् येथें पुरुष आणि पुरुषविशेषरूप ईश्वर किंवा जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें एकमीलन आहे. असें कैवल्य केवळ दुःखाभावरूप नाहीं तर साक्षात् आत्मानंदपर आहे. जसा योग तशी च मीमांसा. ती सुख-दुःखाचें द्वंद्व घेते व त्यांतून दुःख वगळून सुखाकडे म्हणजे स्वर्गाकडे दृष्टि देते. न्यायानें आपल्या शास्त्रांत 'अभाव' असा स्वतंत्र पदार्थ मानला आहे. म्हणून तो साहजिक च प्रामुख्यानें अभावरूप अपवर्गाचा अवलंब करतो. परंतु तो बौद्धांसारखा "सर्वं दुःखं दुःखं" मानीत नसल्याकारणानें दुःखाभावांत सुखाला अगदीं च निषेधार्ह ठरवीत नाहीं. सांख्य आणि योग यांत जो पुरुष आहे तो च वैशेषिक आणि न्याय यांत आत्मा म्हणून आला आहे म्हणून मागें सांगितलें च आहे. असा आत्मा जसा मनापासून निराळा आहे तसा च चित्तापासून हि निराळा आहे. सांख्य, वैशेषिक आणि न्याय यांत चित्त अशी स्वतंत्र कोटी नाहीं. ती योगांत आहे. किंबहुना योगाची सर्व उभारणी च चित्त-वृत्तिनिरोधावर आहे. न्यायवैशेषिकांतील जें मन तें च योगांतील चित्त होय, पण योगातील चित्त हें सांख्याच्या मन आणि महान् यांच्या मध्यं-तरीं आहे. तें मनापेक्षां श्रेष्ठ आहे, महान् किंवा बुद्धि हिच्यापेक्षां कनिष्ठ आहे, व अस्मितेच्या म्हणजे अहंकाराच्या समवेत चालणारें आहे. अर्थात् तें पुरुषाहून म्हणजे आत्म्याहून सर्वथा भिन्न आहे. वेदान्तांत जो आत्मा आला आहे तो यथार्थ बुद्धीच्या पलीकडे वर्णिला आहे—"यो बुद्धेः परतस्तु सः।" न्यायशास्त्राप्रमाणें असा आत्मा ज्ञाता आहे. मन, चित्त, बुद्धि, अहंकार इत्यादि सर्व ज्ञेय कोटींत पडणारीं आहेत. योगांत त्या सर्वांना परिणामशील मानून आत्मपुरुषाला मात्र अपरिणामशील लेखला आहेः— "सदा ज्ञातश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामात्"=सदा ज्ञानाच्या कक्षेंत येणाऱ्या चित्तवृत्तींचा जो पुरुषप्रभु तो आपल्या अपरिणामत्वानें च त्या चित्तादींपासून निराळा आहे. बौद्ध हे नैयायिकांच्या उलट

चित्त आणि आत्मा एक च मानतात. न्याय हा त्या दोहोंत भेद पाहतो व एकाला ज्ञाता व एकाला ज्ञेय मानतो. योग त्या भेदांत आत्म्याला अपरिणामशाली लेखतो व प्रभुकोटींत नेऊन बसवितो.

सांख्य हें ज्ञानशास्त्र होय. कारण ज्ञान हें संख्येंत उदय पावतें. आणि संख्या वस्तूच्या विभजनांत सिद्ध होते. विभजनाचा मुख्य विषय जगत् होय. अशा जगताचें सांख्यांनीं पंचवीस तत्त्वांत संख्येनें विभजन केलें आणि तें च पुढें वैशेषिकांनीं गुणानें अधिक वाढविलें. म्हणून वैशेषिक हे शुद्ध ज्ञानवादी आहेत. तथापि त्यांचें ज्ञान स्वार्थानुमानपर (Inductive) आहे. तें नैयायिकांनीं परार्थानुमानपर (Deductive) केलें हा नैयायिकांचा विशेष होय. त्यांनीं सामान्यांतून विशेष आणि विशेषांतून सामान्य कसें काढावें याचे नियम बांधले व त्यायोगें पुढें वेदान्ताचा मार्ग सुलभ झाला. वेदान्तानें जगताच्या पलीकडच्या एकमेवाद्वितीयं वस्तूचा ठाव घेतला. जगत हें गतिमान् म्हटलें म्हणजे उघड कर्मस्वरूप ठरतें. अशा जगताच्या पलीकडची निर्जगत् वस्तु ही कर्माच्या पलीकडे, गुणाच्या पलीकडे, संख्येच्या पलीकडे, अतएव ज्ञानाच्या पलीकडे आहे. ही जगताच्या तत्त्वदर्शनांतील एक ज्ञानाची बाजू झाली. पण ज्ञान म्हटलें कीं तें कर्मावर उभें राहतें. म्हणून दुसरी कर्माची बाजू जी सांख्यांतून बाहेर पडली तींतून प्रथम योगशास्त्र उद्भवलें आणि नंतर त्या च मार्गावर पुढें मीमांसेचा उदय झाला अशीं योग आणि मीमांसा हीं प्रत्यक्ष कर्मशास्त्रें आहेत. योग हा वैयष्टिक मार्गावर वैशेपिकाला समांतर आहे तर मीमांसा ही सामष्टिक मार्गावर न्यायाला समांतर आहे. आणि त्या सर्वांच्या पलीकडे त्यांच्या समवायांत वेदान्ताची सिद्धि आहे. तथापि पातंजल योग काय किंवा जैमिनीय मीमांसा काय त्यांत केवळ कर्माचें वर्णनात्मक तंत्रनिदर्शन नाहीं तर चिकित्सात्मक तत्त्वविवेचन आहे. येथें धार्मिक आचाराच्या किंवा नैतिक विचाराच्या कार्याकार्यव्यवस्थितीचें वैधिक अनुशासन नाहीं तर आत्मसाक्षात्काराच्या किंवा ब्रह्मपदप्राप्तीच्या निश्चयात्मक

मार्गांचें तात्त्विक अवबोधन आहे. अर्थात् प्राचीन योगशास्त्र हें एखाद्या अर्वाचीन ' प्सायकॉलजी ' सारखें केवळ मनोविज्ञानात्मक शास्त्र नाहीं. त्यांत मानसतत्त्वाचें पृथक्करणपूर्वक संशोधन नाहीं किंवा कामादि विकारांचें विश्लेषणपूर्वक विवरण नाहीं. म्हणून तेथें ऐंद्रियिक सुखदुःखांचें रूपदर्शन नाहीं किंवा लैंगिक भाववृत्तींचें गुणवर्णन हि नाहीं. तेथें कोणत्या हि प्रकारचे लिंगसंमिश्र (Sex-complexes) दिसणें केव्हांच शक्य नाहीं. अर्वाचीन मानसशास्त्राचा संबंध मनाच्या वृत्तींशीं येतो आणि त्या मनोवृत्तींना जितकें स्वैरचलन मिळावें तितकें तें ह्या शास्त्राला हितावह असतें मनाच्या वृत्ति म्हटल्या कीं त्या स्वाभाविक रीत्या च खालीं इंद्रियजन्य सुखाकडे वळतात, वर बुद्धिगम्य सुखाकडे जाण्याचा कंटाळा करतात. या प्रकारें मानसशास्त्र आणि योगशास्त्र यांच्या भूमिका निराळ्या, विषय निराळे, क्रिया निराळ्या आणि फलें निराळीं. मानसशास्त्राचा प्रांत मनोपमनें; योगशास्त्राचा चित्तशुद्धि. मन निराळें, चित्त निराळें. सुसंस्कृत मन तें चित्त; असंस्कृत चित्त तें मन. जावत्कालपर्यंत मन अनिर्बंध राहतें तावत्कालपर्यंत तो देह पाशवी अवस्थेंत असतो. जेव्हां तें समाजबंधनाखालीं येतें तेव्हां त्या देहाला मानवी अवस्था प्राप्त होतें. यावरून जें मन यमनियमांच्या नियंत्रणाला मानून चालतें तें च योग्य प्रकारें चित्तस्वरूप पावतें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अशा चित्ताच्या वृत्तींचें निरोधन करणारें जें शास्त्र तें योगशास्त्र होय. अर्वाचीन मानसशास्त्रांत चित्ताचा गंध नाहीं आणि निरोधाची भाषा नाहीं. अर्थात् तेथें समाधीचा संबंध नाहीं आणि कैवल्याची कल्पना नाहीं. तें शास्त्र केवळ अनुवर्णनात्मक आहे, अनुशासनात्मक नाहीं. त्यांत शुद्ध मनोवृत्तींचें वर्णन आहे, त्या वृत्तींना आळा घालून त्यांतून एखादी विशिष्ट फलनिष्पत्ति करण्याचें साधन नाहीं. असें साधन योगशास्त्रांत सांगितलें जातें. तें अभ्यास आणि वैराग्य हें होय. म्हणून योगशास्त्र हें मानसशास्त्राहून स्वरूपतःच भिन्न आहे. पुनः मनाच्या वृत्ति निराळ्या आणि चित्ताच्या निराळ्या. मनाच्या वृत्ति सहज प्राणि-

शास्त्रान्वयें समजून येणाऱ्या आहेत. त्या अर्वाचीन प्सायकॉलजींत इमोशन्, पॅशन्, पर्सेप्शन्, कॉन्सेप्शन, इन्टयुइशन्,व्होलिशन्,सेन्सेशन्, हैपर-सेन्सेशन्, इन्स्टिंक्ट्,पॅलि-इन्स्टिंक्ट्,कॉन्शस्, सब्-कॉन्शस्,अन्-कान्शस्, सुपर-कॉन्शस् इत्याद्यनेक प्रकारें ग्रथित केल्या जातात. त्यांत कांहीं बुद्धीचा अंश दिसतो. पण ती बुद्धि सुद्धां मनाप्रमाणें च असंस्कृत असते. योगशास्त्रांतील चित्तवृत्ति फार उच्च दर्जाच्या आहेत. त्या पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति अशा पंचविध होत. येथें निद्रा आणि स्मृति या सर्वथा विरुद्धभावदर्शक आहेत. निद्रा=अस्मृति. स्मृति=अनिद्रा. या सर्वांत बुद्धीचा फार मोठा अंश आहे. इतका कीं त्यांचा उलगडा वैशेषिक आणि न्याय या बुद्धिशास्त्रांचा अवलंब केल्यावांचून सहसा होण्यासारखा नाहीं. शिवाय योगशास्त्रामध्यें या पंचवृत्तींचा फैलाव किती होतो आणि त्यांतून काय काय चिजा निर्माण होतात हें पाहण्याकडे लक्ष नसतें; तर मुळांत च ह्या वृत्ति दाबून कशा टाकाव्या, त्यांचें उत्थापन कसें होऊं न द्यावें इकडे दृष्टि असते. याला च चित्तवृत्तिनिरोध म्हटला आहे आणि तो च योग सांगितला आहे. अर्वाचीन मानसशास्त्रांत मनोवृत्तींच्या निरोधनाकडे बिलकुल लक्ष नसतें, तर त्या फैलावल्या असतां त्यांतून काय काय निष्पत्ति होते तें पहाण्याकडे सर्व दृष्टि असते. उलट योगशास्त्रांत चित्तवृत्तिनिरोधानें समाधीची एक च सिद्धि डोळ्यापुढें असते. हा त्या दोन शास्त्रांत अति मोठा फरक आहे. म्हणून एकांतून भगवद्गीतेच्या भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे आसुरी संपत्तीचें भडक चित्र पहावयास मिळणारें आहे तर दुसऱ्यांतून दैवी संपत्तीचें उज्ज्वल फल हातांत पडणारें आहे. एकांत मनुष्यांतील पशुवृत्ति अनेकविध मार्गांनीं बाहेर पडून कशी संचार करते हें दिसणार आहे तर दुसऱ्यांत मनुष्यांतील देववृत्ति उच्चोच्च अवस्था पावून परमोच्चस्थानीं कशी विराजमान होते तें अनुभवास येणार आहे. सारांश, एकांत पशूच्या नानाविध लीलाविलासांचें शुद्ध भावप्रदर्शन आहे तर दुसऱ्यांत ईश्वराच्या एकमेवाद्वितीयं

ऐश्वर्याचा म्हणजे अनुपमेय प्रकाशसौंदर्याचा साक्षात् दर्शनलाभ आहे. एक निसर्गावर उभें राहून प्राण्याच्या जागृति, सुषुप्ति, आणि स्वप्न या तीन अवस्थांशीं खेळणारें आहे तर दुसरें कलेच्या प्रांतांत खोल शिरून आणि आनंदाच्या शिखरावर विराजमान होऊन तुरीयावस्थेंत कायमचें रममाण होणारें आहे.

योग आणि न्याय या दोहोंपेक्षां वेदान्ताचा ईश्वर निराळा आहे. वेदान्तशास्त्र हें खरें ईश्वरशास्त्र होय. ईश्वराचें रूप निर्णीत करणें हें च त्याचें काम. म्हणून त्यांत अध्यात्माचा विचार पूर्ण होऊन ईश्वराचें स्वरूप बरोबर प्रतिबिंबित झालें आहे. असा ईश्वर योगांतील ईश्वरासारखा अनेक पुरुषांपैकीं एक पुरुषविशेष नाहीं, किंवा न्यायांतील ईश्वरासारखा अनेक जीवात्म्यांतील एक परमात्मा हि नाहीं. तो सृष्टीचा निर्माणकर्ता असला तरी करून अकर्ता आहे—"तस्य कर्तारमपि मां विद्धयकर्तारमव्ययम् ।" त्याला ब्रह्म किंवा परब्रह्म ही संज्ञा आहे. सांख्य, वैशेषिक आणि मीमांसा यांना आपल्या कामांत ईश्वराची जरूर नसल्याकारणानें तो त्यांच्या प्रांतांत उगीच अडगळ करून बसत नाहीं. तो योगांत आणि न्यायांत आलेला दिसतो पण केवळ त्यांच्या कारणापुरता. वेदान्तांत मात्र तो आपल्या पूर्ण स्वरूपांत विराजमान होतो. बादरायणाचीं ब्रह्मसूत्रें हीं जैमिनीच्या मीमांसेला परिशिष्ट-रूपानें निघालीं आहेत. म्हणून त्यांना उत्तरमीमांसा असें नांव आहे. त्यांची सुरवात "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" अशी आहे आणि मीमांसेची धर्मजिज्ञासा तृप्त झाल्यानंतर ती पुढें प्रादुर्भाव पावली आहे. यावरून ब्रह्म हें धर्माचें पर्यवसान आहे किंवा त्याचें परमफल आहे हें उघड सिद्ध होत आहे. ही गोष्ट भगवद्गीतेनें स्पष्ट नमूद करून ठेविली आहे. कारण मीमांसेचा धर्म यज्ञरूप आहे आणि ब्रह्म हें त्या यज्ञांत नित्य प्रतिष्ठित असल्याचें गीतेनें प्रतिपादिलें आहे. म्हणून जैमिनीय मीमांसा ही जर कर्ममीमांसा म्हटली तर बादरायणाची मीमांसा ही ज्ञान-मीमांसा उघड फलमीमांसा ठरते. ब्रह्म हें यज्ञांतील कर्मवृक्षाचें फल

आहे. जगताची उत्पत्ति आणि वृद्धि यज्ञतत्त्वावर चालते असा मीमांसेचा सिद्धान्त आहे, आणि ब्रह्म शब्दाचा धात्वर्थ वृद्धि असल्याकारणानें तें यज्ञांतून च बाहेर पडतें आणि यज्ञांत च सुप्रतिष्ठित राहतें हा ब्रह्मविद्येचा अंतिम निर्णय आहे. हा निर्णय वैशेषिकांचें पदशास्त्र, मीमांसेचें वाक्यशास्त्र आणि न्यायाचें प्रमाणशास्त्र या तिहींवरून वैदिक वचनाधारें उत्तम लावतां येतो. ब्रह्मसूत्रें हीं च वेदान्तसूत्रें होत. तीं मूळ उपनिषदांतून उपस्थित झालीं आणि त्यांचा साधकबाधक विचार करून बादरायणानें ब्रह्मसूत्रांत ग्रथित केलीं. त्यांतील मुख्य ब्रह्मपर वाक्यें म्हणजे 'अहंब्रह्मास्मि,' 'तत्त्वमसि' आणि 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' हीं तीन होत. हीं वाक्यें मीमांसेच्या वाक्यार्थनियमानें सिद्ध होऊन न्यायाच्या अनुमानपद्धतीनें ब्रह्माच्या सर्वव्यापित्वाचें निगमन काढून दाखवितात. असें ब्रह्म ईशावास्योपनिषदाच्या आरंभीं म्हटल्याप्रमाणें— "ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्"——या न्यायानें जगतांतील जें जें कांहीं जगत् तेवढें च केवळ ईशरूपानें व्यापून राहिलें आहे असें नाहीं, तर पुरुषसूक्तांत म्हटल्याप्रमाणें—"स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलम्" या न्यायानें संपूर्ण जगताला व्यापून त्याच्या बाहेर दहा अंगुळें पुरुषरूपानें उरलें आहे. हें ब्रह्म सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांना, योगाच्या यमनियमांना, वैशेषिकांच्या द्रव्यगुणांना, न्यायाच्या प्रमाणप्रमेयांना, मीमांसेच्या शब्दप्रामाण्यांना किंचित् हि बाध न आणतां त्यांची त्या त्या जागीं योग्य प्रतिष्ठा राखून आपलें सर्वगामित्व आणि सकलप्रभुत्व स्थापन करतें. तें द्वंद्वाच्या पलीकडे आहे म्हणून गीतेनें त्याला यथार्थ 'निर्द्वंद्व' म्हटलें आहे आणि त्रिगुणांच्या पलीकडे आहे म्हणून 'निस्त्रैगुण्य' मानलें आहे. अर्थात् त्याचा उलगडा द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें होणार नाहीं हें उघड आहे. ही गोष्ट बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांत चांगली निदर्शनाला येते. तेथें एकांगी द्वैताद्वैताच्या कोठें मागमूस हि नाहीं. फार काय पण तेथें भगवद्गीतेप्रमाणें च द्वैत आणि अद्वैत हे शब्द हि नाहींत. बादरायणाच्या डोळ्यापुढें

पुर्वदर्शनकारांचीं सूत्रें होतीं आणि त्या सर्वांना मागें सांगितल्याप्रमाणें सांख्यांतील मूळ द्वंद्वतत्त्वाचा पाया होता. अर्थात् बादरायणसूत्रांत जसें द्वैत नाहीं तसें अद्वैत हि नाहीं; आणि उलट, जसें अद्वैत आहे तसें द्वैत हि आहे असें म्हणणें योग्य होईल. तेथें जें द्वैत म्हणून दिसतें तें वास्तविक द्वंद्व असतें, आणि जें अद्वैत म्हणून भासतें तें निर्द्वंद्व ठरतें. यावरून पुढें बादरायण सूत्रांवर एकेक प्रचंड भाष्यें लिहिणाऱ्या शंकर-मध्वरामानुजवल्लभादि द्वैताद्वैती आचार्यांनीं या एका च दर्शनांतून जें परस्परविरुद्ध मतांचें आविष्करण केलें आहे त्याची बरोबर उपपत्ति लागते. द्वैताद्वैत हें अनेक द्वंद्वांप्रमाणें च परस्परविरुद्धभावदर्शक द्वंद्व आहे. म्हणून बादरायणाला द्वैत काय किंवा अद्वैत काय दोन्हीं सारखीं च. तो आपल्या कामापुरता ज्याचा जितका संबंध येईल त्याचा तितका परामर्श घेईल इतकें च. शंकराला मात्र द्वैत पूर्णपणें वावडें आहे, तर उलट मध्वाला तितकें च अद्वैत वावडें आहे. या दोहोंतून रामानुजानें तिसरें च एक विशिष्टाद्वैत काढलें आहे आणि त्याला विरोधक वल्लभानें निराळें शुद्धाद्वैत कल्पिलें आहे. या सर्व उत्तरकालीन आचार्यप्रणीत वेदान्तांतील मतामतांच्या गलबल्याचा प्राचीन बादरायणाला गंध हि नाहीं. तो सांख्यांच्या द्वंद्वावर निश्चळ उभा राहून जें पलीकडचें अचूक निर्द्वंद्व पाहतो तें त्याचें ब्रह्म होय. असें ब्रह्म मीमांसेच्या अंगांगीभावानें समष्टिस्वरूप असल्या-कारणानें परमेष्ठीरूपांत परब्रह्म आहे. योगाच्या भाषेंत तो पुरुषविशेष परमपुरुष आहे, न्यायाच्या भाषेंत आत्मविशेष परमात्मा आहे, आणि भक्तीच्या भाषेंत गीतेनें यथार्थ संबोधिल्याप्रमाणें पुरुषोत्तम आहे.

सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, मीमांसा आणि वेदान्त या सहा शास्त्रांत पहिलीं सांख्य, योग आणि वैशेषिक हीं तीन शास्त्रें वियोजनात्मक, विभजनात्मक, विघटनात्मक, विच्छेदनात्मक वा पृथ-क्करणात्मक (Analytical) वैयष्टिक स्वरूपाचीं आत्मिक दृष्टीचीं आहेत; तर न्याय, मीमांसा आणि वेदान्त हीं पुढील तीन शास्त्रें

संयोजनात्मक, संकलनात्मक, संघटनात्मक, संगतिकरणात्मक वा एकत्रीकरणात्मक (Synthetical) सामष्टिक स्वरूपाचीं ब्राह्मी दृष्टीचीं आहेत. वैशेषिकांतून जें पदशास्त्र म्हणजे व्याकरण (Analytics) निघतें तें पतंजलीनें महाभाष्याचे आरंभीं म्हटल्याप्रमाणें शब्दानुशासन असतें. त्यांत प्रत्येक शब्दाचें वैयक्तिक विवरण होतें. अशा अनेक शब्दाचें मिळून वाक्य बनतें. ही पहिली समष्टि होय. शब्द हा सुद्धां एकप्रकारें अनेक वर्णांच्या संहतींत बनत असल्या कारणानें तेवढ्यापुरता समष्टिरूप च असतो. तथापि तो पुढील वाक्यांत अवयवरूपानें उतरत असल्यामुळें तेथें यथार्थ व्याष्टिभाव पावतो. अशा वाक्याची छाननी मीमांसाशास्त्रांत होते. म्हणून मीमांसेला वाक्यार्थदर्शन (Exegetics) म्हटलें आहे. अनेक वाक्यें मिळून न्यायघटित अनुमान सिद्ध होतें. तें आपल्या अंगांगींरूपांत त्याहून उच्च समष्टि दर्शवितें. असा न्याय उभय स्वार्थपरार्थानुमानपर (Inductive and Deductive) पांच अवयववाक्यांतून जें अंतिम निगमन काढून दाखवितो तें च विवादशास्त्र (Dialectics) तयार होतें. शेवटीं वेदान्तांत जी अंतिम समष्टि (Final Synthesis) उदय पावते ती च अखेरची परमोच्च व्यष्टिरूप परमेष्ठी सर्वांच्या शिरोभागीं कळसासारखी अधिष्ठित होते. या प्रकारें मीमांसा आणि न्याय हीं एकापुढें एक वाक्य आणि प्रमाण यांना धरून जोडीनें हातांत हात घालून चालतात. तथापि मीमांसा हें शुद्ध कर्मशास्त्र आहे तर न्याय हें शुद्ध ज्ञानशास्त्र आहे. परंतु मीमांसेंतील कर्म काय किंवा न्यायांतील ज्ञान काय तीं दोन्हीं योगांतील कर्माप्रमाणें किंवा वैशेषिकांतील ज्ञानाप्रमाणें वैयष्टिक स्वरूपाचीं नाहींत तर सामष्टिक स्वरूपाचीं आहेत. जशी वैशेषिकांची दृष्टि पूर्णपणें आधिभौतिकाकडे आहे तशी मीमांसकांची पूर्णपणें आधिदैविकाकडे आहे. न्यायांत मात्र ती आध्यात्मिकाकडे वळते आणि तिची परिणति वेदान्तांत होते. पुनः मीमांसेंत जो यज्ञावर भर असतो त्याचें फल वेदान्तांत उमटतें. असा मीमांसा आणि वेदान्त, वेदान्त आणि न्याय, व न्याय

आणि मीमांसा यांचा परस्पर संबंध आहे. शिवाय योगांत जें आत्मदर्शन घडतें त्याचें ब्रह्मरूप वेदान्तांत दिसतें. कारण वेदान्तांत सांख्यांतील एक विरुद्ध नाना, प्रकृति विरुद्ध पुरुष, चल विरुद्ध स्थिर इत्यादि सर्व द्वंद्वांचें सर्व बाजूंनीं समीकरण होऊन त्यांतून जें एक संकलनात्मक अद्वितीय तत्त्व निघतें त्यांत च वेदान्ताचें संपूर्ण सार असतें, आणि त्यांत मूलारंभींच्या आत्मबीजाची जगतांत यज्ञानें वृद्धि होऊन त्यांतून त्या जगद्वृक्षावर जें एक ब्रह्मफल निर्माण होतें त्यांत "अयमात्मा ब्रह्म" या श्रुतिवचनाचा उत्तम प्रकारें साक्षात्कार येतो. वेदान्तांत सर्व भौतिक, दैविक आणि आत्मिक शास्त्रांचा आणि मतांचा प्रमाणबद्ध समन्वय असल्याकरणानें त्यांतून जसा आरंभवाद निघतो तसा परिणामवाद निघतो, सत्कार्यवाद निघतो तसा असत्कार्यवाद निघतो, विवर्तवाद निघतो तसा अविवर्तवाद निघतो, प्रवृत्तिवाद निघतो तसा निवृत्तिवाद निघतो, आणि सत्यवाद निघतो तसा मिथ्यावाद हि बाहेर पडतो. पण सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय आणि मीमांसा या पांचांत मात्र कोठें विवर्तवादाला थारा मिळत नाहीं. विवर्तवाद हा अद्वैती वेदान्त्यांनीं केवळ एका उपमानप्रमाणावर आपल्या पदरचा काढला आहे. अद्वैतवेदान्त हा मीमांसेच्या धर्माला म्हणजे वैदिक आचार मार्गाला सर्वथैव त्याज्य आहे. कारण तो अवैदिक बौद्धाचार्यांच्या आनुगामित्वानें निघाला आहे. एक वेळ मीमांसा ही ईश्वर मानणार नाहीं पण वेदांचा शब्द कधीं हि अवमानणार नाहीं. इतका मीमांसेचा वेदांबद्दल साभिमान कटाक्ष आहे. या संबंधीं महादेव मोरेश्वर कुंटे या आधुनिक महाराष्ट्रीय विद्वान् पंडितानें आपल्या षड्दर्शनचिंतनिकेमध्यें बादरायण सूत्रांच्या परिष्कारांत जे मार्मिक उद्गार काढले आहेत ते येथें जसेच्या तसे लक्षांत घेण्यासारखे आहेत. तो म्हणतोः—"....वेदांत आणि उपनिषदांत अद्वैत सिद्धान्ताचें निरूपण नाहीं. पुनः ब्रह्मसूत्रांत हि अद्वैत सिद्धान्त वर्णिला नाहीं. वैदिक परंपरेचा आणि अद्वैत सिद्धान्ताचा विरोध आहे.

जसजसा ब्रह्मसूत्राचा अधिकाधिक विचार करावा तसतसा अद्वैत सिद्धान्त हा बौद्ध सिद्धान्त किंवा लौकायतिक सिद्धान्त आहे ही गोष्ट लक्षांत येत जाते. " सारांश, मीमांसेला जगत् जसें आहे तसें घेऊन चालावयाचें आहे. त्याचा विचार जो सांख्यवैशेषिकांत झाला तो तिला मान्य आहे. म्हणून ती जगताला मिथ्या मानीत नाहीं किंवा माया कल्पीत नाहीं. ती जगताच्या धारणेचें तत्त्व जाणते आणि त्या यज्ञतत्त्वावर वेदान्ताचें ब्रह्म अधिष्ठित झालेलें अवलोकन करिते.

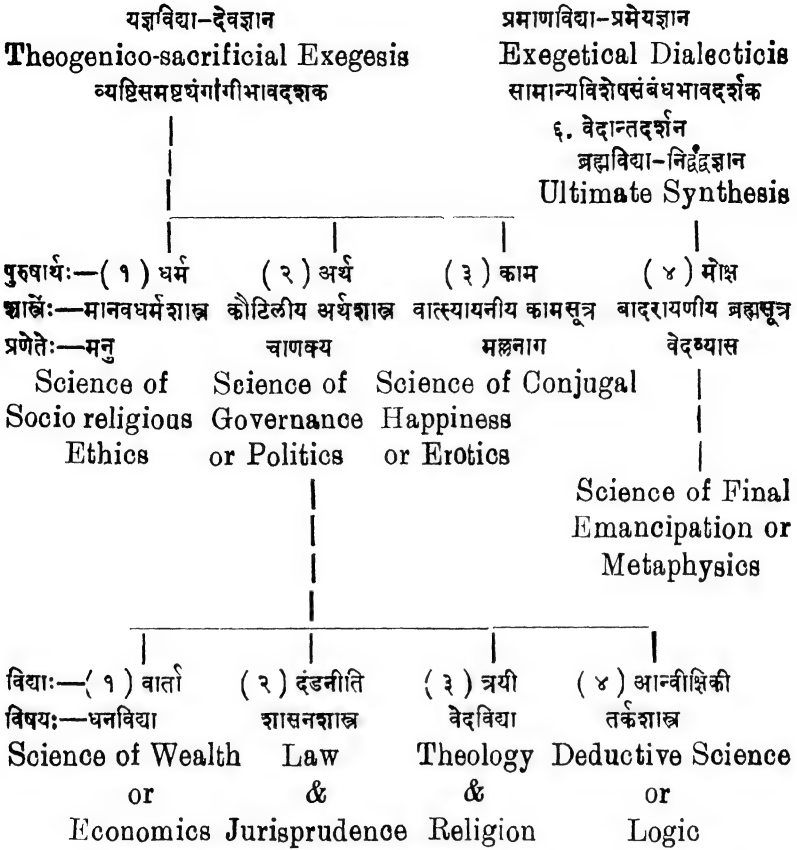
या प्रकारें मीमांसाशास्त्र हें जगद्धारणेचें शास्त्र आहे. त्यांत च मानवाच्या उच्च जीवितधारणेचा म्हणजे मानवधर्माचा मार्ग निदर्शित होतो. मानवधर्मांत धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे चार पुरुषार्थ अन्तर्भाव पावतात. पैकीं धर्म, अर्थ आणि काम हे पहिले तीन पुरुषार्थ मीमांसेंतील यज्ञतत्त्वांत मोडतात. चौथा मोक्ष हा वेदान्ताच्या स्वतंत्र दर्शनांत समाविष्ट होतो. म्हणून धर्म, अर्थ आणि काम यांचीं स्वतंत्र दर्शनें नाहींत. त्यांची गणना मीमांसादर्शनांत च होण्यासारखी आहे. योगाचें दर्शन स्वतंत्र आहे. असा योग आणि काम यांत शास्त्रीयदृष्ट्या मूलतः भेद आहे. तो पुढील वंशक्रमावरून चांगला निदर्शनास येईलः—

१. सांख्यदर्शन

भुवनविद्या—द्वंद्वज्ञान

कर्ममार्ग — ज्ञानमार्ग

कर्ममार्ग	ज्ञानमार्ग
२. योगदर्शन	३. वैशेषिकदर्शन
Purely Subjective	Purely Objective
केवळ विषयीनिष्ठ, अहंस्वरूप	केवळ विषयनिष्ठ, इदंस्वरूप
'Ego in itself' a la' Kant	'Thing in itself' a la' Kant
समाधिविद्या–आत्मज्ञान	पदार्थविद्या–भूतज्ञान
Concentrational Psychosis	Physico-gramatical Analysis
४. मीमांसादर्शन	५. न्यायदर्शन



पातंजल योगदर्शन आणि जैमिनीय मीमांसादर्शन हीं दोन निरनिराळीं शास्त्रें आहेत. त्यांच्या भूमिका निराळ्या, त्यांच्या दृष्टि निराळ्या. एकांत समाधिविद्या आहे, दुसऱ्यांत यज्ञविद्या आहे. याज्ञवल्क्यानें धर्माचें लक्षण " अयं तु परमोधर्मो यद्योगेनात्मदर्शनम् " असें केलें आहे. अशा योगांत सर्वसंकल्पांचा निरास असतो. पण मीमांसेच्या यज्ञमार्गांत पायरी पायरीवर नवीन नवीन संकल्प आणि नवीन नवीन फलें उदित होतात. या दोहोंतून मिळून समन्वयानें वेदान्तानें फलत्यागपूर्वक कर्माचरण सांगितलें आहे. म्हणजे येथें एका बाजूनें योगांतील त्याग घेतला आहे व दुसऱ्या बाजूनें मीमांसेंतील संकल्प स्वीकारला

आहे. ईशावास्योपनिषदांत आरंभीं च "तेन त्यक्तेन भुंजीथाः" असें वचन आहे. अर्थात् येथें एका लहान कर्माचें मिळालेलें निकृष्ट फल टाकून दुसरें प्रकृष्ट फल मिळविण्याकरितां दुसऱ्या मोठ्या कर्माचरणाचा संकल्प दर्शविला आहे, किंवा असत्कर्माचरण सोडून सत्कर्माचरणाचें फल उपभोगावयास सांगितलें आहे, आणि या प्रकारें मनुष्याला तूं इहलोकीं शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा कर असें स्पष्ट आज्ञापक विधान केलें आहे—"कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेः शतꣳ समाः।" आतां योगानें जें आत्मदर्शन होतें तो नेहमीं च ब्रह्मसाक्षात्कार असतो असें नाहीं. कारण ब्रह्माचें ज्ञान अगोदर असल्यावांचून त्याचा साक्षात्कार कसा येणार आणि जें साक्षात्कारिलें तें ब्रह्म च आहे हें कसें समजणार? आत्मा निराळा, ब्रह्म निराळें. आत्मा म्हणजे जमिनींत पुरलेली आंब्याची बीजभूत कोय. ब्रह्म म्हणजे त्या बीजाच्या यज्ञानें बनलेल्या अंकुरांतून वाढलेल्या वृक्षाच्या अग्रभागीं कालांतरानें उमटलेल्या परिपक्व फलांतील कोय. असा त्या दोहोंत भेद आहे. तथापि त्या दोहोंचें रूप एक च आहे. आत्म्यामध्यें मुख्यतः 'अहं' असतें, ब्रह्मांत 'इदं' येतें. म्हणून योगाचें आत्मदर्शन केवळ व्यक्तिनिष्ठ (Individualistic) आहे, अहंस्वरूप (Egoistic) आहे, विषयीपुरतें (Subjective) आहे. असा आत्मा ब्रह्मरूप झाला पाहिजे. तर च तो पूर्णत्वाला गेला असें होईल. वेदान्तांत 'अहमात्मास्मि' असा सिद्धान्त नाहीं, 'अहं ब्रह्मास्मि' असा आहे तो अगदीं बरोबर आहे. कारण अहं आणि आत्मा एक च असल्यामुळें एका च अर्थाचे दोन शब्द एका वाक्यांत घालण्यांत स्वारस्य नाहीं. असें आत्म्याहून निराळें ब्रह्म योगाच्या भूमिकेवरून समजणें शक्य नाहीं. त्याकरितां बाहेरच्या जगांत उतरलें पाहिजे म्हणजे सांख्य, वैशेषिक आणि मीमांसा यांचा आश्रय केला पाहिजे आणि न्यायप्रामाण्यानें त्याचें निगमन काढलें पाहिजे हें उघड आहे. अर्थात् ब्रह्म हा वेदान्ताचा विषय आहे व योगांत त्याचें आत्म्याच्या ठायीं संपूर्ण ज्ञानविज्ञानाच्या प्रत्ययानें यथार्थ दर्शन आहे.

पण तें वेदान्ताचें यथार्थ ज्ञान झालेल्या योग्याला च शक्य आहे इतराला नाहीं. तें च याज्ञवल्क्यानें आपल्या उपरिनिर्दिष्ट स्मृतिवचनांत दर्शविलें आहे. सांख्यांत द्वंद्वदर्शन आहे. वैशेषिकांत षड्पदार्थदर्शन आहे. त्यांत पदार्थ सामान्य आहे का विशेष आहे हा विषय येतो. अशा सामान्य-विशेष पदार्थापदार्थांतील साधारणगुण न्यायशास्त्र दर्शवितें. मीमांसेंत पदार्थापदार्थांच्या संगतिकरणांतील सामान्य तत्त्व निदर्शनास येतें. हें तत्त्व यज्ञ होय. अशा यज्ञाचें फल वेदान्तांत निर्दिष्ट होतें. तें फल ब्रह्म होय. म्हणून मीमांसाशास्त्र हें यज्ञशास्त्र, व वेदान्तशास्त्र हें ब्रह्मशास्त्र ठरतें. पण यज्ञ हा ‘ कर्मसमुद्भव ’ आहे व ब्रह्म हें त्या कर्मांत प्रतिष्ठा पावणारें ज्ञानफल आहे.

योगांत व्यक्तीच्या एकांतिक आसनावर परमेश्वरदर्शन आहे. पण तो परमेश्वर आत्मरूप आहे, ब्रह्मरूप नाहीं; मूलारंभींचें एकमेवाद्वितीयं आहे, अंतिमस्थानचें एकमेवाद्वितीयं नाहीं. हें दर्शन कुंडलिनी जागृत झाली म्हणजे होतें. पातंजल योगसूत्रांत कुंडलिनी, बंध, चक्रें, नाड्या इत्यादि योगाच्या पारिभाषिक शब्दांचा व त्यांतील कल्पनांचा कोठें उल्लेख नाहीं. तेथें फक्त यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार धारणा, ध्यान आणि समाधि या योगाच्या अष्टांगांचा आणि त्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या कैवल्याचा तात्त्विक विचार आहे. कुंडलिनी वगैरेंचा वर्णनात्मक विस्तार सदर शास्त्राच्या उत्तरग्रंथांतून झाला आहे व त्याला कित्येक उपनिषदांचा आधार आहे. वेदांत जी वैश्वानरविद्या आहे आणि जिचा उलगडा नासदीयसूक्तभाष्याच्या पूर्वार्धांत झाला आहे तींत अग्निवैश्वानर किंवा आत्मावैश्वानर सांगितला आहे. ती च योगांतील कुंडलिनी होय. ही च कुंडलिनी सर्पाकार असून वैद्युताग्निमय गुप्त वा सुप्त शक्ति म्हटली आहे.—

“ कन्दोर्ध्वे कुंडलीशक्तिः सुप्ता मोक्षाय योगिनाम् ।
कुंडली कुटिलाकारा सर्पवत् परिकीर्तिता ।
सा शक्तिश्चालिता येन स युक्तो नात्र संशयः ॥ ”

उपनिषदांत या अग्नीला 'नचिकेत' हें नांव आहे व त्याचें माहात्म्य श्वेताश्वतरांत "न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः प्राप्तस्य योगाग्निमयं शरीरम्" या प्रकारें दर्शविण्यांत आलें आहे. ज्या प्रमाणें जीवदेहाची निर्मिति आणि वृद्धि बाहेरच्या जगतांतील पंचमहाभूतांपासून आहे त्याप्रमाणें त्यांतील चेतनशक्ति हि बाहेरच्या चेतनशक्तीशीं पूर्णपणें निगडित आहे. ही शक्ति द्विविध आहेः–(१) चलशक्ति (Dynamic Energy), आणि (२) अचलशक्ति, (Static Energy). चल अचल हें द्वंद्व आहे आणि जगत् द्वंद्वावर चालणारें आहे. कौलिक तंत्र-योगांत कुल आणि अकुल असें द्वंद्व घेऊन "कुलं शक्तिरिति प्रोक्त-मकुलं शिव उच्यते" असा त्यांचा शिवशक्तींशीं म्हणजे पर्यायानें पुरुष-प्रकृतींशीं संबंध जोडला आहे. त्यांपैकीं कुलकुंडलिनी म्हणजे अचल वा सुप्त शक्ति व अकुल म्हणजे चल वा जागृत शक्ति अथवा प्राणशक्ति होय. या दोन्ही शक्ति विश्वांत सारख्या भरल्या आहेत. किंबहुना त्या दोहींवर विश्वाची धारणा आहे व जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं या न्यायानें त्या दोहींचें जीवदेहांत वास्तव्य आहे. अशी ही कुंडलिनी दोन प्रकारची आहेः—(१) व्यष्टिरूपा, व (२) समष्टिरूपा. समष्टिरूपा कुंडलिनी ही महाकुंडलिनी अव्यक्त आहे; व्यष्टिरूपा व्यक्तिमात्राचे ठायीं व्यक्त आहे. ती दोन कुंडलांच्या मध्यें निवास करते म्हणून तिला कुंडलिनी अशी संज्ञा आहे. हीं कुंडलें म्हणजे इडा आणि पिंगला या दोन नाड्या होत.—

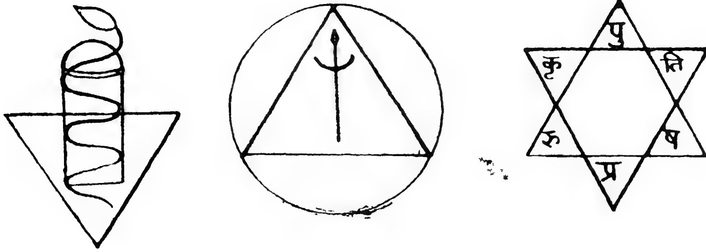
"मूलाधारस्थ वह्न्यात्मतेजोमध्ये व्यवस्थिता ।
जीवशक्तिः कुंडलाख्या प्राणाकाराथ तैजसी ॥
महाकुंडलिनी प्रोक्ता परब्रह्मस्वरूपिणी ।
शक्तिः कुंडलिनी नाम बिसतंतुनिभा शुभा ॥"

मानवदेहांत कुंडलिनीचें वास्तव्य मेरुदंडाच्या तळाशीं आहे. मेरुदंड किंवा पृष्ठवंश (Spinal chord) हा पंच विभागात्मक मस्तिष्काच्या कंदाला धारण करून संपूर्ण मज्जासंस्थेला अधिष्ठानभूत

आहे. योगशास्त्रान्वयें त्याच्या ठिकाणीं अन्तर्भागीं सहा चक्रें आहेतः— " मूलाधारं स्वाधिष्ठानं मणिपूरमनाहतं । विशुद्धं च तथाज्ञां च षट्चक्राणि विभावयेत् ॥ " पहिलें मूलाधार हें चतुर्दलपद्म नितंबस्थानीं आहे. दुसरें स्वाधिष्ठानचक्र षट्दलपद्म जठरस्थानीं, तिसरें मणिपूरचक्र दशदलपद्म उदरस्थानीं, चौथें अनाहतचक्र द्वादशदलपद्म हृदयस्थानीं, पांचवें विशुद्धचक्र षोडशदलपद्म ग्रीवास्थानीं व सहावें आज्ञाचक्र द्विदलपद्म हें वेणीस्थानीं आहे. ह्या सहा चक्रांशीं ' भूर्भुवःस्वः महः जनः तपः ' या सहा लोकांशीं संबंध जोडला आहे. षट्चक्रांच्या बाहेर खालीं आणि वर अग्निचक्र आणि शून्यचक्र अशीं दोन निराळीं चक्रें आहेत. अग्निचक्र हें मूलाधाराच्या खालीं तळाशीं त्रिकोणाकार आहे. म्हणून त्याला त्रिपुर ही संज्ञा आहे. हें त्रिपुर उलट्या शंकूच्या आकाराचें स्त्रीचिन्हांकित आहे आणि त्यांत मूललिंग खोंविलेलें आहे. ह्या लिंगाला सुप्त कुंडलिनीच्या सर्पाचे साडेतीन वेढे आहेत.—

" ध्यायेत् कुंडलिनीं सूक्ष्मां मूलाधारनिवासिनीम् ।
तामिष्टदेवतारूपां सार्धत्रिवलयान्विताम् ॥
कोटिसौदामिनीभासां स्वयंभूलिंगवेष्टिनीम् ।
तामुत्थाप्य महादेवीं प्राणमंत्रेण साधकः ॥ "—

असें तिचें तंत्रसारांत वर्णन आहे. अर्थात् हा स्पष्ट लिंगयोनिसंगम आहे. याच्या उलट ऊर्ध्वस्थानीं महामस्तिष्कांत शून्यचक्र किंवा सहस्रारचक्र हें पूर्णचंद्राकार सहस्रदलपद्म म्हटलें आहे आणि त्यांतील त्रिकोण उभा शंक्वाकार पुरुषचिन्हांकित आहे. त्यांत शिवमूर्ति आहे आणि त्या शिवाचे हातांत जो उंच त्रिशूल आहे तो पुनः निराळ्या प्रकारें लिंगयोनिसंगमदर्शक आहे. अग्निचक्रांतील त्रैपुर हें सहस्रारांतील त्रैपुराची हुबेहुब प्रतिकृति आहे. अर्थात् तीं दोन्हीं त्रैपुरें एकावर एक ठेविलीं कीं खालीं प्रकृति व वर पुरुष असा बरोबर स्त्रीपुरुषसंयोग दर्शवितात. सहस्रारचक्राशीं सातवा लोक जो सत्य त्याचा संबंध जोडला आहे.



या प्रकारें मेरुदंडांतील मुख्य सहा चक्रें व अधरोत्तर दोन चक्रें मिळून कुंडलिनीचा एक आठ चक्रांचा राजमार्ग तयार होतो. या आठां-शिवाय दुसरीं अनेक चक्रें आहेत पण तीं सर्व मेरुदंडाच्या बाहेर आहेत. मेरुदंडाच्या मध्यभागीं सुषुम्ना नाडी व तिच्या दोन्ही डाव्या उजव्या बाजूंना चंद्रसूर्य किंवा इडापिंगला नाड्या आहेत. सुषुम्ना नाडीच्या आंत वज्रा, वज्रेच्या आंत चित्रिणी आणि चित्रिणीच्या आंत ब्रह्मनाडी अशा आणखी एकींत एक तीन सूक्ष्म, सूक्ष्मतर आणि सूक्ष्मतम नाड्या असून त्या सर्वांचे आंत "तडिल्लतासमरुचिर्विद्युल्लेखेव भास्वरा" किंवा "तडिल्लेखा तन्वी तपनशशिवैश्वानरमयी" अशा स्वरूपाची मृणालतंतूसारखी कुंडलिनी ऊर्ध्व गमन करतांना विद्युलते-प्रमाणें चमकते.

मेरुदंडांतील सहा चक्रांशीं भूलोकापासून तपोलोकापर्यंत सहा लोक जोडले आहेत म्हणून वर म्हटलें. या सहांशिवाय सातवा लोक जो 'सत्य' तो सहस्राराशीं संबद्ध आहे व तळचें अग्निचक्र भूलोकां-खालीं पातळांत आहे. ही योगशास्त्रांतील कल्पना वेदांतील जगदुत्क्रां-तीच्या कल्पनेशीं पूर्ण मिळून जाणारी आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत मूळा-रंभीं 'असत्' होतें असें म्हटलें आहे. कारण तें अजगत् होतें. म्हणून तें अनाकाशांत म्हणजे तमांत गढलेलें होतें. अर्थात् तें एक अव्यक्त होतें. अशा अव्यक्त एकाला आपण अनेक व्यक्त व्हावें अशी इच्छा झाली. तेव्हां तें तप तपलें. त्या बरोबर तें गतिमान् झालें आणि जगद्भाव पावलें. कारण गतीवांचून तप नाहीं. अशा त्याच्या 'अभीद्धात् तपसः'

अघमर्षण ऋषीनें जगन्निर्मितीच्या तृचात्मक सूक्तांत कथन केल्या-प्रमाणें पहिलें ' ऋतं च सत्यं ' जन्मास आलें. येथें ' ऋत ' शब्दानें व्यक्ताचा जगद्भाव व ' सत्य ' शब्दानें जगताचा व्यक्तभाव निदर्शित करण्यांत आला आहे. कारण ' ऋत ' हा शब्द गत्यर्थी 'ऋ' धातूपासून आणि सत्य हा शब्द सदर्थी ' अस् ' धातूपासून निघाला आहे. गती-वांचून अव्यक्ताला व्यक्तभाव नाहीं व व्यक्तत्वावांचून असताला सद्भाव नाहीं. म्हणून मूळ अनामरूप अजगत् अव्यक्त हें जेव्हां नामरूप जगतांत व्यक्तभावाप्रत गेलें तेव्हां तें यथार्थ ' आत्मा ' या नांवानें पहिलें सद्भावत्व पावलें. कारण ' आत्मन् ' हा शब्द गत्यर्थी अत् किंवा श्वसनार्थी अन् या धातूपासून निघाला आहे. हा च सूर्य होय. सूर्यः म्हणजे सूः + यः = जो स्वतःच्या आत्मरूपांत स्वतःला प्रसवतो व जगद्रूपांत गतिमान् होतो तो अव्यक्ताचा व्यक्तभाव किंवा असताचा सद्भाव, असा त्या शब्दाचा अर्थ आहे आणि त्याला वेदांनीं जगतां-तील संपूर्ण स्थावर जंगम पदार्थांचा आत्मा म्हटला आहे.—' सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च । ' अशा सत्यलोकांतील सूर्यरूप आत्म्यापासून आकाश उद्भव पावलें.—' तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । ' आकाश म्हणजे समंतात् काश. हें काश अव्यक्ताला व्यक्तत्वांत आणणारें आणि एकाला अनेकत्वांत विभागणारें तत्त्व होय. त्याच्या मागें तप आणि पुढें हि तप आहे. मागील तप अनाकाशांत गढलेलें असल्या-कारणानें जें अव्यक्त होतें तें पुढें आकाशाच्या उदयाबरोबर प्रकट झालें आणि तो च ' तपोलोक ' बनला. त्या तपाच्या योगें ' आकाशाद्वायुः, वायोरग्निः, आग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी, पृथिव्या ओषधयः, ओषधी-भ्योऽन्नं, अन्नात्पुरुषः ' अशी पंचमहाभूतांतून मनुष्यापर्यंत संपूर्ण साश-नानशन सृष्टि जन्मास आली. अर्थात् त्या तपोलोकांतून ' बहुस्यां प्रजा-येय ' या न्यायानें जें त्या आत्म्यानें प्रजाजनन चालविलें तो ' जनो-लोक ' सिद्ध झाला. त्या जनोलोकांतून जेव्हां सांख्यांनीं दर्शविलेलें ' महान् ' प्रकट झालें तेव्हां तो च ' महर्लोक ' बनला. हें महत्तत्त्व

म्हणजे मन आणि अहंकार यांच्या पलीकडचें प्रज्ञेला आधार बुद्धितत्त्व होय. या महर्लोकाच्या पुढें स्वर्लोक, भुवर्लोक आणि भूलोक किंवा द्यु, अंतरिक्ष आणि पृथ्वी हे तीन लोक त्यांवरील देव, असुर, गंधर्व, पितर आणि मानव या पंचजनांसह ओळीनें सृजन पावले. मानवदेहाचे ठायीं या सर्व उत्क्रांतींतील पर्यायांचा बीजरूपांत समारोप झालेला आहे. म्हणून मानवाला या सर्व ब्रह्मांडाचें ज्ञान होणें शक्य आहे.

सारांश जें तत्त्व ब्रह्मांडांत भरलें आहे तें च संकलित रूपानें मानवी जीवपिंडाचे ठायीं उतरलें आहे. आणि म्हणून ब्रह्मांडांतील सप्तलोक या मानवकुडींत आधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध, आज्ञा, आणि सहस्रार या सात चक्रांत प्रतिष्ठित झाले असून तळाशीं अग्निचक्रांत ब्रह्मांडांतील कुंडलिनी शक्ति मूललिंगाला औट वेढे घालून सुप्त राहिली आहे. ही कुंडलिनी जागृत होण्याचे वेळीं जो शब्द होतो त्याला नाद म्हणतात व जो प्रकाश उमटतो त्याला महाबिंदु म्हणतात. हा नाद ॐकार रूप असतो व त्याच्या अ, इ, उ या तीन स्वरात्मक मात्रा सानुनासिक असतात. या ॐकारापासून पुढें ५२ मातृका निघतात. त्यांपैकीं ५० मातृका अक्षरमय असतात, ५१ वी प्रकाशरूपी असते व ५२ वी त्याच्या प्रवाहरूपी असते. पहिल्या ५० मातृकांची ६ कुंडलें असतात. या सर्व कारणांवरून कुंडलिनी ही मातृकामयी म्हटली आहे. सहस्रार चक्रांत विसर्ग आहे. तेथें वाणी बंद आहे. अर्थात् तेथें तिला अव्यक्तता आहे. वाणीला पहिली व्यक्तता खालच्या आज्ञाचक्रांत येते. तेथें पहिला ॐकारध्वनि उमटतो व पुढें मातृका विस्तार पावतात. त्यांचीं स्थानें कंठ, तालु मूर्ध, दन्त आणि ओष्ठ हीं होत. हीं सर्व उच्चाराचीं स्थानें एका मुखांत निवास करतात हें उघड आहे. तथापि मातृकांचीं निवासस्थानें मात्र निरनिराळ्या चक्रांत आहेत. आणि त्यांत परा, पश्यंती, मध्यमा आणि वैखरी अशा चार जाति आहेत. त्या मूलाधारापासून उत्पन्न होतात. परा ही अगदीं नाभीस्थानांत गूढ असते. पश्यंती ही दिसूं लागणारी वाणी. मध्यमा

जिभेवर आलेली व वैस्वरी बाहेर उच्चारांत येणारी. मातृकांचीं स्थानें मूलाधार, मणिपूर, अनाहत आणि विशुद्धि हीं होत. हीं च अनुक्रमें चार परादि वाणींचीं स्थानें आहेत.

आतां मूळ ब्रह्मांडाच्या चिदाकाशांत जी स्थिति आहे तिची च ही लहान प्रमाणांत जशीच्या तशी आवृत्ति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. मूळ चिदाकाशांत 'एकोऽहं बहुस्यां' या आत्म्याच्या कामनिक अर्थाचा स्पंद होतो. त्यापासून मूळ नाद उत्पन्न होतो व त्या नादाबरोबर गति वाहूं लागते. त्यापासून पुढें उष्णता आणि तेज हीं तत्त्वें परिणामरूपानें बाहेर पडतात. नाद, तेज, उष्णता हीं सर्व गतीचीं च रूपें आहेत, व गतींत तप व तपांत गति आहे. अशा गतींतून च नाद व तेज यांच्याबरोबर वर्णांची उत्पत्ति आहे. वर्ण म्हणजे ध्वनीचीं व तेजाचीं स्पंदनें किंवा लाटा होत. सांख्यशास्त्रान्वयें वर्ण = गुण × कर्म असें समीकरण आहे व तें भगवद्गीतेनें चातुर्वर्ण्याच्या सर्जनांत दर्शविलें आहे. तेज हा च विद्युत्प्रकाश. अणु वाहूं लागलें कीं तो प्रकट होतो. वक्रगति आणि सरळ गति यांत विद्युत्कण वेगानें घुमूं लागला कीं प्रथम शब्द उमटतो आणि नंतर प्रकाश पडतो. तथापि त्यांच्या वीचितरंगांत फरक असल्याकारणानें डोळ्याला प्रकाश अगोदर दिसतो आणि नंतर कानाला शब्द ऐकूं येतो. ध्वनि आहत आणि अनाहत असा दोन प्रकारचा आहे. अनाहत ध्वनि हा 'सोऽहं' स्वरूपाचा असतो. तो प्रथम मानवदेहांतील आज्ञाचक्रांत व्यक्त होतो आणि नंतर पुढील अधस्थ चक्रांत सर्व मातृका स्फुटता पावतात. तुरीयावस्थेंत योग्यांना जे ध्वनि ऐकूं येतात ते विश्वांतील गतीचे मूल ध्वनि होत. आतां हीं मूलाधारादि सर्व चक्रें मानवी देहांत गर्भावस्थेमध्यें तयार होतात कां प्रसूतीनंतर जीवात्म्याच्या संप्रवेशाबरोबर लिंगदेहाच्या समवेत तेथें येऊन उतरतात हा प्रश्न आहे. तथापि ज्या अर्थीं तीं स्थूलदेहापेक्षां लिंगदेहाशीं अधिक निगडित आहेत त्या अर्थीं लिंगदेहाबरोबर च तीं तेथें येत असतील यांत संशय

नाहीं. गर्भाच्या प्रसुतीनंतर नासिकेवाटें देहांत प्राणाचा प्रवेश झाला व नेत्रादि स्थानीं त्या त्या देवतांचें अधिष्ठान कायम झालें म्हणजे जीवात्मा आपल्या कुंडलिनीशक्तीसह प्रथम मस्तिष्कांतील ब्रह्मरंध्राला विदीर्ण करून त्या 'विदृती'च्या द्वारें सहस्रारांत शिरतो आणि तेथून पुढें खालीं षट्चक्रांत क्रमानें उतरून सर्व शरीरांत भरून राहतो. आतां त्याचा वासनात्मक लिंगदेह सर्व शरीराला व्यापून टाकतो व कुंडलिनी मूलाधारीं आपल्या साम्यावस्थेंत म्हणजे गुणसाम्यांत सुप्त राहते. असा जीव सदा जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांत कालक्रमणा करतो. यावेळीं कुंडलिनी तशी च अचल कायम राहते. ती केवळ एका योगाच्या तुरीयावस्थेंत उत्थान पावते. जावत्कालपर्यंत तिचा प्रवाह अधःस्थानीं असतो तावत्कालपर्यंत तो जीव मानवी स्वरूपांत राहतो पण जेव्हां ती ऊर्ध्व गमन करूं लागते तेव्हां त्या जीवाला 'अधःस्रोता वै जीवाः ऊर्ध्वस्रोता वै देवाः।' या न्यायानें देवरूप प्राप्त होतें. कारण जसें तळच्या अग्निचक्रांत स्वयंभु लिंग असतें तसें च मूर्धस्थानच्या सहस्रारांत हि स्वयंभु लिंग असतें. अर्थात् तळच्या लिंगाला लपेटून असलेली ही सुप्त शक्ति जागी होऊन ऊर्ध्व गमन करूं लागली कीं संपूर्ण षट्चक्रांचा रस्ता तेजोमय होतो व तिचा सहस्रारांत प्रवेश झाला कीं तें च जीवाशिवांचें ऐक्य घडून येतें.

योगांतील हीं सहा चक्रें मानवी स्थूलदेहांत त्या त्या ठिकाणीं दर्शविण्यांत येतात हें खरें पण जावत्कालपर्यंत योग सिद्ध झालेला नसतो तावत्कालपर्यंत तीं स्थानें अंधकारमय असतात. विद्युद्गृहांत वीज उघडण्याच्या अगोदर जी अंधाराची स्थिति असते तशी च ही स्थिति होय. गुंडी दाबल्याबरोबर जशी वीज उघडते आणि जिकडेतिकडे लखलखाट होतो त्या च प्रमाणें कुंडलिनी उठल्याबरोबर नाद होऊन विद्युत्प्रकाश पडतो व सर्व चक्रें तेजानें भरून जातात. हें च काय पण इतर संधी आणि नाड्या ह्या हि सर्व प्रकाशानें दैदीप्यमान होतात. असे संधी १६ आणि नाड्या ७२ आहेत. त्याबद्दल तुकारामानें

म्हटलें आहे—'सोळा सांधे बहाहात्तर कोठड्या काया रचिली'. या वेळीं जुनें मानवी शरीर अंगांगानें नष्ट होऊन नवें दैवी शरीर उत्पन्न होत असल्याचा अनुभव योग्याला येतो. येथें भूलोक सुटून भुवर्लोक व स्वर्लोक यांतील दिव्य दृश्यें दिसूं लागतात व अनाहत ध्वनि ऐकूं येतो. येथें योगी एकावर एक द्वादशभावांतील परमात्म-स्वरूपांचे अनुभव घेत आणि तेथील अनुपम प्रकाशसौंदर्याचा आस्वाद चाखीत वर चढतो व शेवटीं आपल्या इष्टदेवतेप्रत प्राप्त होतो. हे द्वादश अनुभव राजयोगप्रदीपांत आरक्त, श्वेत, कृष्ण, नील, उन्मनी, सोहं, सहस्रदळ, सुनीळ, निरंजन, अलक्ष, उदय, आणि द्वादशतारक असे त्यांच्या विस्तृत वर्णनासह दिले आहेत. त्यांपैकीं शेवटचा जो द्वादशतारक त्याबद्दल निवृत्तिनाथानें म्हटलें आहे—'तेथ द्वादशतारक-राय नमिला मियां ।। जो निर्गुण ना अव्यक्त । स्वरूपस्थितीस प्रांत । अनादि केवळ व्यक्त । निर्वाण वस्तु ।। ज्यासि पाहतां वेद । जाहले मुके स्तब्ध । शंखचक्रादि सायुध । अष्टभुज ।। अनंत ब्रह्मांसि मूळ । श्रीहरि द्वादशांगुळ । नमिला सर्वत्र पूर्ण सकळ । होऊनि मीचि ।।' हें वर्णन नाथसांप्रदायी भक्तींतील राजयोगाचें आहे, पातंजल आत्म-कैवल्याचें नाहीं. येथें भज्य, भजक आणि भक्ति ही द्वैतांतील त्रिपुटी कायम आहे. अर्थात् ही सविकल्प समाधि आहे. पातंजल कैवल्य हें ऋतंभरेच्या पलीकडे निर्विकल्प आणि निर्बीज समाधींत सिद्ध होणारें आहे अर्थात् तें पूर्णपणें अद्वैत आहे. तथापि पातंजल योगधारण काय किंवा नाथसंप्रदायांतील राजयोग काय दोहोंत हि कुंडलिनीच्या उत्थानाच्या वेळीं दिग्बंधनाची अत्यंत आवश्यकता असते. कारण जर दिग्बंधन झालें नाहीं व जवळ कोणी इष्टदेवता संरक्षक उभी राहिली नाहीं तर भूतपिशाचादि अनिष्ट शक्ति योग्याच्या भोंवतीं संचार करूं लागतात व त्याला पीडा देतात. म्हणून लययोगांत गुरुदेव व इष्ट-देवता यांचें सांनिध्य व कृपा जरूर असावी लागते. नाथसांप्रदायिक राजयोगांत तर गुरूचें माहात्म्य फार च आहे. तो साधकाच्या नाड्या,

चक्रें व संधी नाना बाह्य उपायांनीं उजळ करून देतो व त्याला द्वादशतारकाच्या मार्गाला लावतो. म्हणून तेथें हठाला बिलकूल स्थान नसतें. त्यांच्या मतें हठयोगादि अव्यक्तांपर्यंत नाना प्रकारचे किती जरी योगाचे प्रकार असले तरी ते त्यांच्या आत्मतत्त्वनिदर्शक राजयोगाशीं केव्हां हि बरोबरी करूं शकणार नाहींत. किंबहुना ते या एका राजयोगापुढें योग या नांवाला हि पात्र नाहींत—'न योगाः संति शतश अव्यक्तांता हठादयः । एको हि राजयोगः स्यादात्मतत्त्वनिदर्शकः ॥' एकनाथानें स्पष्ट म्हटलें आहे—'सर्वचि योग एक ऐसे चित्तीं जया । न साधेचि तया राजयोग ॥' कारण 'एका जनार्दनीं एक । राजयोगाचि तारक ।' अशा राजयोगांत जर कोणी हठादींचें मिश्रण करील तर तो साफ बुडेल—'एका जनार्दनीं गुरूचे होती पार । करिती हठ मिश्र बुडती ते ॥' अर्थात् या सांप्रदायिक राजयोगांत गुरुवांचून साधकाचें किंचित् हि चालणार नाहीं हें उघड आहे. येथें साधकानें प्रथम वैराग्य आणि अनुताप यांसह मनाचा निग्रह करून गुरूच्या पुढें कृतपापाचें उद्घाटन (Confession) केलें म्हणजे गुरु प्रसन्न होतो व त्याला योगाच्या मार्गाला लावतो. म्हणून येथें योगसिद्धीच्या पंचहेतुकारणांत गुरुव्रत हें एक महत्त्वाचें कारण सांगितलें जातें—'वैराग्यं चानुतापश्च निग्रहश्च गुरुव्रतं । उद्घाटनं च पंचैते प्रमुख्या योगहेतवः ॥' अशा गुरुव्रतांत गुरु हा एखाद्या भिषग्वराप्रमाणें देहांतलि सर्व नाड्यांचें उत्तम शोधन करतो—'सर्वयंत्रमये देहे गुरुरेव भिषग्वरः ।' आतां केवळ पातंजल प्राणायामाच्या जोरावर हठयोगानें कुंडलिनी उठवितां येते पण ईश्वरप्रणिधानावांचून हठयोग घातक ठरतो. शिवाय स्वतंत्रपणें त्याचें अवलंबन करण्यांत बहुधा तो नीच कामनांशीं संगत असतो. म्हणून च शिवतारकसंहितेंत हठ, व्याभिचार, संग आणि काम्य या चारांचा त्याग झाल्यावांचून खरी योगसिद्धि होत नाहीं, कारण त्यांचा त्याग घडून आल्यावर च पुढें बृंहिणी, नाल, सत्या, कूर्म आणि कंदुक या महत्त्वाच्या नाड्यांचें

दीपन होतें, एरवीं होत नाहीं, असें स्पष्ट विधान आहे—'हठश्च व्यभिचारश्च संगः काम्यं व्युदस्य च। दीपयेत् बृंहिणी नालं सत्या कूर्मश्च कंदुकः ॥' तथापि यावरून हठयोग सर्वथैव वाईट अतएव त्याज्य आहे असें नाहीं. कारण तो राजयोगाला साधनरूप आहे. 'केवलं राजयोगाय हठयोगोपदिश्यते।' असें हठयोगप्रदीपांत वचन आहे. त्यांतील इडा, पिंगला, सुषुम्णा ह्या नाड्या तर पातंजल योगांतील सर्वसामान्य प्राणायामांत हि आहेत. मात्र हठांतील कांहीं नाड्या केवळ ब्रह्मचारी आणि संन्यासी यांचे करितां असल्याकारणानें त्या गृहस्थाश्रमीयांना त्याज्य आहेत. सारांश, हठाचा मार्ग हा राजयोगाची अधिरोहिणी म्हणजे शिडी म्हटली आहे. ज्या कोणाला पातंजल मार्गावर उच्च राजयोगांत शिरण्याची इच्छा असेल त्याला त्या शिडीचा चांगला उपयोग होतो. म्हणून त्याबद्दल यथार्थ म्हटलें— 'विराजते (हठः) प्रोन्नतराजयोगमारोढुमिच्छोरधिरोहिणीव।' मात्र अशा हठाचें केवळ वैयक्तिक क्षुद्र कामनांनीं प्रेरित होऊन कोणी हि स्वतंत्ररीत्या अवलंबन करतां कामा नये. तसें केलें असतां तो निश्चयानें अपायकारक होतो.

नाथसांप्रदायिक राजयोग हा वैष्णवी राजयोग आहे. कारण त्याच्या द्वादशस्थानीं अष्टभुज श्रीहरीचें प्रतीक आहे. वास्तविक रीत्या योगशास्त्रांत प्रतीक कोणतें हि कल्पितां येतें. मुख्य पातंजल योगसूत्रांत ईश्वर जो आहे तो पुरुषविशेष म्हटला आहे. असा पुरुष जसा विष्णु होईल तसा शिव हि होईल. तथापि पातंजल योगाचें अंतिम कैवल्य हें जीवाचें शिवाशीं पूर्ण ऐक्य दर्शवित असल्याकारणानें तें शुद्ध अद्वैत स्वरूपाचें आहे. त्याचा हठाशीं निकट संबंध आहे व तेथें गुरूचें फारसें स्तोम नाहीं. तेथें स्वतःच्या प्राणायामांत समाधिसिद्धि आहे. तथापि तो आपल्या यमनियमादि अष्टांगांत पूर्णपणें नीतीच्या मार्गावर आहे. म्हणून तो च खरा राजयोग आहे. सांप्रदायिक राजयोगाची सर्व भिस्त गुरूवर आहे. ज्ञानदेव म्हणतो—'श्रीगुरूसारखा

असता पाठीराखा। इतरांचा लेखा कोण करी ॥ राजयाची कांता काय भीक मागे। मनाचिया जोगें सिद्धी पावे ॥ कल्पतरूतळीं जो कोणी बैसला। काय वाणी त्याला सांगी जो जी ॥ ज्ञानदेव म्हणे तरलों तरलों। आतां उद्धरीलों गुरुकृपें ॥' अर्थात् या द्वैती राजयोगांत गुरुसेवेचें बंड अपरंपार दिसलें तर त्यांत नवल नाहीं. जनाबाईनें म्हटलें आहे—'सेवेवीण दीधलें तें चि वाया गेलें। संभोगेवीण केलें गर्भाधान ॥' म्हणून च या द्वैती राजयोगांत हठ, व्यभिचार, संग व काम्य या चतुष्टयाचा सारखा च निरास सांगितला आहे. कारण हे चार योगाला घातक म्हटले आहेत. कसे तें पहा—

पहिला हठ—हठानें शरीरांत बिघाड होतो व नाड्या तमानें व्यापून जातात. कारण त्याचा काम्याशीं निकट संबंध असतो. मनांत कांहीं तरी वैयक्तिक कामना धरून च हठाचें अवलंबन करण्यांत येतें. म्हणून जनाबाईनें म्हटलें—'जेणें ओळगिला हट। राज तयासी अघट।' एकनाथ म्हणतात—'तरले एक राजयोगी। अगणित युगायुगीं ॥ एकाजनार्दनीं तारकपद। हटे नोहें कहीं लब्ध ॥' हठानें मुख्यतः भृकुटीवरचा चंद्र काळा पडतो व धारणा नाडी नष्ट होते—'हठेन चंद्रो निहिता च धारणा।' हठ आणि राज यांत जो फरक आहे तो हठाची दृष्टि काम्याकडे असते तर राजयोग निष्कामत्वानें आचरिला जातो. म्हणून च गीतेचा योग राजयोग आहे हठयोग नाहीं हें उघड आहे.

दुसरा व्यभिचार–हा सर्वांत वाईट मानला आहे. योगशास्त्रांत व्यभिचारासारखें दुसरें महान् पातक नाहीं. यानें शरीर च काय पण मन व बुद्धि यांचा बिघाड होतो. येथें बुद्धि हतवीर्य होते, मन उच्छृंखळ बनतें, व इंद्रियें विषयांच्या मागें लागतात. या सर्वांचा परिणाम शरीर नाश पावतें.—'सर्वे बंधाः प्रणश्यंति एकेन व्यभिचारितः।' व्याभिचाराच्या योगें सर्व नाड्या बिघडतात. त्यांत कर्दम सांचतो. त्या अंधकारानें भरून जातात व तेजाचा मार्ग आकुंठित करतात. येथें

अंतरिक्षांतील सर्व दुष्ट शक्ति शरीरांत प्रवेश करूं लागतात—'अंतरिक्ष-चरा देहे विशंति व्यभिचारिणाम् ।' जनाबाई म्हणते—'देव अंतरला योग। मनें व्यभिचाराचा संग ।' जर कोणी व्यभिचारी योगी होईल असें म्हटलें तर वंध्येचा पुत्र मोठा वागीश कां न व्हावा हें त्याला उत्तर आहे—'व्यभिचारी भवेद्योगी तर्हि वंध्यासुतो नु किं । वागीशो न भवेत् ?.... '

तिसरा संग—संगानें बुद्धीचा बिघाड होतो. त्याबरोबर मन बिघडतें व तें काम्याच्या मागें धांवतें. संग हा काम्य वस्तूशीं एक-सारखा चिकटून राहण्याचा प्रयत्न करतो. असा संग टाकला कीं त्याचे मागोमाग हळुं हळुं काम्य हि कमी होत जातें.

चौथें—काम्य. काम्यानें मनाचा बिघाड होतो. तें सदा विका-रांना धरून इंद्रियविषयक सुख चिंतीत बसतें. असें काम्य वस्तूशीं चिकटलें कीं तो च संग बनतो व पुढें त्यांतून व्यभिचार घडण्याचा संभव असतो. व्यभिचार हा सर्वांचा च नाश करतो म्हणून भगवद्गीतेनें 'संगं त्यक्त्वा,' 'काम्यं त्यज' या प्रकारें एकसारखें कंठरवानें संग व काम्य सोडून निष्कामत्वानें कर्म करण्यास सांगितलें आहे. याचें कारण उघड आहे. एकदां संग व काम्य सुटलें कीं तेथें व्यभिचाराला जागा च रहात नाहीं. तेथें पूर्ण अव्यभिचारिणी स्थिति प्राप्त होते. हठ आणि राज या दोन योगमार्गांत जो फरक आहे तो हा च. वर सांगितल्या-प्रमाणें एक पूर्णपणें काम्य आहे तर दुसरा पूर्णपणें निष्काम आहे.

हठयोगाचें अंतिम एक नसतें तर अनेक काम्यें असतात. म्हणून तेथें बुद्धि अनेक कामनांच्या मागें धांवणारी असते. खरी गीतेची व्यवसायात्मिका बुद्धि ही एका च राजयोगांतील परमेश्वरप्राप्तींत आहे असें या सांप्रदायिक योगाचें मत आहे. अर्थात् या सांप्रदायांत उभयता स्त्रीपुरुषांना योगाचा मार्ग सारखा च मोकळा आहे. किंबहुना येथें सद्गुरूपुढें उद्घाटनानें व्यभिचारजन्य पापापासून मुक्तता असल्या-कारणानें केवळ एका पुरुषाला किंवा एका स्त्रीला स्वतंत्रपणें नाहीं तर

एकदम दांपत्याला च योगाची दीक्षा आहे. म्हणून म्हटलें—' मंत्रं योगं विनापत्नीं न गृह्णीयाच्च केनचित् ।' कारण वैदिक कल्पनेप्रमाणें पुरुष हा जायेवांचून पूर्णता पावत नाहीं. जायेपासून जी त्याला प्रजा-प्राप्ति होते त्यायोगें तो अमृतत्वाला जातो. कारण तींत त्याच्या आत्म्याला ब्रह्मभाव येतो. बृहदारण्यकोपनिषदांत मूळारंभींच्या एकमेव आत्म्यानें आपणास पूर्णता प्राप्त करून घेण्यास जाया, प्रजा, वित्त आणि कर्म या चारांची कामना केली व त्यायोगें तो अकृत्स्नत्वांतून कृत्स्नता पावला असें म्हटलें आहे. शतपथब्राह्मणांत यजमानपत्नींचें एकत्वाचें नातें पाहून एकाला दुसऱ्यावांचून पूर्णता नाहीं असें स्पष्टपणें दर्शविलें आहे. तेथें वाजपेययज्ञांत जेव्हां यजमान यूपावर चढूं लागतो तेव्हां जणुं आपण स्वर्गारोहण च करतो अशा भावनेनें तो आपल्या जायेला आपल्याबरोबर स्वर्गांत येण्यास बोलावतो " स रोक्ष्यन् जाया-मामन्त्रयते। जायऽएहि स्वो रोहावेति। रोहावेत्याह जाया। तद् यज्जा-यामामन्त्रयतेऽर्द्धो ह वाऽएष आत्मनो यज्जाया तस्माद्यावज्जायां न विन्दते नैव तावत् प्रजायतेऽसर्वो हि तावद्भवत्यथ यदैव जायां व्विन्दतेऽथ प्रजायते तर्हि हि सर्व्वो भवति सर्व्व एतां गतिं गच्छानीति तस्माज्जायामामन्त्रयते ॥' = तो स्वर्गांत चढतांना जायेला आमंत्रण करतो. ' जाये, इकडे ये; आपण दोघें स्वर्गांत चढूं या.' जाया म्हणते, ' ठीक आहे चलावें.' तें जें जायेला आमंत्रण केलें जातें त्याचें कारण हें कीं, जाया ही यजमानाची अर्धांगी आहे. म्हणून जोंपर्यंत त्याला जाया नाहीं तोंपर्यंत तो प्रजा निर्माण करूं शकत नाहीं व सर्वत्व पावत नाहीं. जेव्हां तो जाया संपादन करतो तेव्हां प्रजा निर्माण करूं शकतो व सर्वत्वाला पावतो. मी संपूर्ण व्यक्ति व्हावें व स्वर्गाच्या गतीला लागावें असें त्याला वाटतें म्हणून तो पूर्ववत् जायेला आमंत्रण करतो.— या प्रकारें जसें यागांत तसें च योगांत सुद्धां जाया आणि पति हें द्वंद्व एकदम घ्यावें लागतें आणि तसें च तें येथें द्वैती नाथ सांप्रदायांत घेतलें जातें. म्हणून येथें जें व्यभिचाराचें उद्घाटन आहे तें एकेकट्या जायेचें

वा पतीचें नाहीं तर सारखें च उभयतांचें आहे. कारण दोघांच्या नित्य साहचर्यांत व समागमांत एकाच्या नाड्या शुद्ध होऊन चालणार नाहीं तर दोघांच्या एकदम शुद्ध झाल्या पाहिजेत. तर च त्या कायमच्या शुद्ध राहतील. नाहींतर एकापासून दुसऱ्याला पुनः पुनः सहज अशुद्धि प्राप्त होईल यांत कांहीं संशय नाहीं.

आतां व्यभिचाराचें उद्घाटन ही कल्पना प्रथम या योगसंप्रदायांत च निघाली असें नाहीं. तिचें मूळ फार लांबपर्यंत खोल आहे. तें श्रौत यज्ञांत विधिरूपानें ग्रथित आहे. चातुर्मास्य याग हें एक अश्वमेधाचें अंग आहे. या यागांत ‘वरुणप्रघास’ नामक एक विधि यजमानपत्नीच्या बाबतींत गोंवण्यांत आला आहे. वरुणप्रघास ही एक स्वतंत्र इष्टि च आहे. तींत पत्नीचें आपल्या जारकर्माबद्दल उद्घाटन आहे. अशा उद्घाटनानें तिचें पाप नाहींसें होऊन ती पुनः शुद्ध होते अशी येथें कल्पना आहे. राजयोगांत ही च प्राचीन कल्पना मान्य करण्यांत आली आहे. रोमन् कॅथॉलिक ख्रिस्तीधर्मांत पापापासून मुक्त होण्यास असें च उद्घाटन सांगितलें आहे आणि तें जन्मांतून एकदां तरी स्त्रीपुरुषांनीं करावें असा त्या धर्माचा दंडक आहे. अर्वाचीन मानसविश्लेषणाच्या मार्गावरील रोगचिकित्सेंत उद्घाटन हें च मुख्य महत्त्वाचें आहे. किंबहुना रोग बरा होण्याचा सर्व भर त्यावर आहे. जसें शरीराचें रेचक रोगाला पायबंद घालतें तसें च उद्घाटन हें मनाचें रेचक आहे. तें शरीराला सारखें च रोगापासून व पापापासून मुक्त करितें. जसजसें उद्घाटन अधिकाधिक होत जातें तसतश्या एका बाजूनें लिंगदेहांतील नाड्या सतेज होऊं लागतात व दुसऱ्या बाजूनें शरीरांतील रोग हटत जातो. येथें हि राजयोगाच्या काय किंवा शरीररोगाच्या काय दोन्ही भूमिकांवर एक च अनुभव येतो. तो म्हणजे साधक वा रोगी उद्घाटन पूर्ण करीत नाहीं किंवा असत्य करतो व त्याचे परिणाम भोगतो. या संबंधीं नागपूरचे राजयोगी आपदेवमहाराज यांनीं राजयोगप्रदीपांत जसे आपले अनुभव ग्रथित केले आहेत तसे च डॉ०

विल्हेल्म् स्टेकेल् या मानसचिकित्सकानें ते आपल्या नाना ग्रंथांत विस्तारानें कथन केले आहेत. त्यांत आश्चर्य हें कीं, रोगी बरा होण्याकरितां भिषगाकडे येतो परंतु त्याला असत्य सांगून आणि फसवून, पहा या भिषग्वर्याला माझा रोग बरा करतां आला नाहीं अशी त्यांत प्रौढी मारतो! अशा स्थितींत हे भिषगाचार्य, रोगी मुद्दाम करीत असला किंवा सहजगत्या विसरून गेलेला असला तर त्याच्या स्वप्नांचा आधार घेतात व त्यांचें पृथक्करणपूर्वक खोल परीक्षण करून त्यावरून त्याच्या पूर्वकृत पापाचा थांग लावतात. डॉ० स्टेकेल्चे ग्रंथ अशा च स्वप्नेतिहासांनीं ओतप्रोत भरलेले आहेत. प्राचीन वरुणप्रघासांतील प्रसंग अगदीं चित्रासारखा रेखाटलेला आहे. तो सर्व च ब्राह्मणग्रंथांत सारखा वर्णिला आहे व त्याप्रमाणें आजतागाईत त्याचा प्रयोग चालू आहे. मात्र हल्लीं त्यांत जाराच्या नांवाचें उद्घाटन बाजूला करून 'कस्ते जारः' या प्रश्नाला 'पाप्मा मे जारः' = माझा जार पापमूर्ति आहे, असें पत्नीकडून वदवून घेतात व प्रसंग टाळून नेतात. पुढील शतपथब्राह्मणांतील (२.५.२–२०) उतारा पहाः—"अथ प्रतिप्रस्थाता प्रतिपरैति। स पत्नीमुदानेष्यन् पृच्छति, 'केन चरसीति?' व्वरुण्यं व्वाऽएतत् स्त्री करोति यदन्यस्य सत्यन्येन चरतीत्यथोनेन्मेऽन्तः शल्याजुहवदिति तस्मात् पृच्छति। निरुक्तं व्वाऽएनः कनीयो भवति सत्य ँ हि भवति। तस्मादेव पृच्छति। सा यन्न प्रतिजानीत ज्ञातिभ्यो हास्यैतदहित ँ स्यात्॥"= नंतर प्रतिप्रस्थाता नामक ऋत्विज यजमानपत्नी बसली असेल त्या जागीं जातो व तिला घेऊन येतांना विचारतो कीं तूं कोणाबरोबर व्यभिचार करतेस? कारण एकाशीं विवाहबद्ध झालेली स्त्री जर दुसऱ्या कोणाशीं व्यभिचार करील तर ती वरुणाचा मोठा अपराध करील. असें विचारतांना प्रतिप्रस्थात्याचा उद्देश हा कीं, मनामध्यें कोणती हि गोष्ट जाचत असतां यज्ञ करणें दोषावह आहे हें तिला समजावें. म्हणून तो तिला असा प्रश्न करतो. आपलें पाप कबूल केलें असतां कमी होतें. कारण तें सत्य च होतें. या च कारणास्तव तो तिला विचारतो. जें पाप

ती कबूल करणार नाहीं त्याचे परिणाम तिच्या ज्ञातीला भोगावे लागतील.

पुनः योग आणि सिद्धि यांचा निकट संबंध आहे. सर्व योग सिद्धिकारक आहेत. असे योग म्हणजे सर्व प्रकारचीं तापनिक कर्में होत. जसें भजनपूजन, नामग्रहण, जपानुष्ठान, यज्ञयाग, योगासनें इत्यादि. हे सर्व योग च आहेत. त्यांत त्या त्या कामनेप्रमाणें ती ती सिद्धि आहे. कारण सर्व कर्म फलदायक आहे. तें आरंभीं हेतु धारण करून प्रवृत्त होतें. म्हणून तें योग्यप्रकारें तपश्चर्यापूर्वक केलें कीं हेतु सफल करून देतें. त्यांत सिद्धि निपजतात. त्या बलदायक असतात. त्यांतील विशिष्ट बलें व्यक्तीला सुखकारक होतात. परंतु सुख दोन प्रकारचें असतें—(१) निर्विकार सुख, व (२) सविकार सुख. सविकार सुख इंद्रियानुवर्ती असतें तर निर्विकार सुख बुद्धिग्राह्य अतींद्रिय असतें. म्हणून त्या च सुखाला गीतेनें आत्यंतिक सुख म्हटलें आहे. हें आत्यंतिक सुख कोणत्या हि हठयोगांतील गौणसिध्दींत मिळत नाहीं तर राजयोगांतील सर्व सिद्धि ओलांडून पलीकडील पराकोटीच्या परमात्मसिध्दींत प्राप्त होतें. येथें च संग व काम्य हे आड येतात. जसजशी योगांत प्रगति होते आणि सिद्धि वाढतात तसतसे संग व काम्य सोडण्यास कठीण होऊं लागतात. कारण त्यांतील सुखाची स्पृहा तीव्र होत जाते. पण ती नाहींशी झाल्यावांचून योगांत पुढें गति होत नाहीं. मागील सुखाची स्पृहा सोडावी तेव्हां पुढील सुखाचा आस्वाद घ्यावा. मध्यंतरींचें दुःख सोसणें ही च तपश्चर्या. अशा प्रकारच्या यौगिक तपश्चर्येनें उत्पन्न होणाऱ्या नाना सिद्धि पतंजलीनें योगसूत्रांत तिसऱ्या विभूतिपादामध्यें नमुद केल्या आहेत. येथें पतंजलीचें योगदर्शन आणि जैमिनीचें मीमांसादर्शन यांतील भेद स्पष्ट दिसून येतो. जैमिनीच्या यागांत जसें कर्म आहे तसें च पतंजलीच्या योगांत हि कर्म आहे. आणि दोहोंत हि सारखी च फलसिद्धि आहे. इतकी कीं जैमिनीच्या मीमांसेंत असें एक हि लहान वा मोठें कर्म नाहीं कीं त्याला कांहीं तरी फल

सांगितलें नाहीं. अगदीं रोजच्या सायंप्रातर्होमांत दुधाच्या आहुतीचें फल निराळें आणि तुपाच्या आहुतीचें निराळें, अग्न्याधान कृत्तिका नक्षत्रावर केलें तर फल निराळें व रोहिणीवर केलें तर निराळें, अग्निष्टोमाचें फल निराळें व वाजपेयाचें निराळें. अशीं येथें सर्वत्र कर्मफलें दर्शवून यजमानाला स्पष्ट इष्टफलाच्या कामनेनें संकल्पपूर्वक कर्मे करण्यास सांगितलें आहे. तर येथें हि योगमार्गांत यमनियमादि अष्टांगांतील अहिंसादि पांच यम व शौचादि पांच नियम यांचीं हि फलें सांगण्यांत आलीं आहेत. तथापि दोहोंत जो फरक आहे तो प्रवृत्तिनिवृत्तींच्या बाबतींत होय. एकांतील फलें उपभोगून पुढें जावयाचें, दुसऱ्यांतील आरंभापासून सोडावयाचीं. एकांत काम्य कर्मांचा पूर्ण न्यास तर दुसऱ्यांत त्यांचा पदोपदीं संकल्प. म्हणून दोन्ही पूर्णपणें विरुद्ध आहेत. पण त्या विरोधांत च द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें साहचर्याला जागा आहे.

तथापि या योग आणि याग दोन्ही मार्गांत एक बाब सर्वसाधारण आहे. ती व्यभिचारजन्य पापाच्या दोषाची होय. पातंजल योगाच्या अष्टांगांत पहिले जे पंच यम आहेत त्यांत ब्रह्मचर्य हा चौथा यम दर्शविला आहे. सर्व च यम वस्तुतः अकरण स्वरूपाचे असतात. त्या प्रमाणें ब्रह्मचर्य म्हणजे अव्यभिचार किंवा व्यभिचाराभाव म्हणतां येईल. असें ब्रह्मचर्य केवळ एका अविवाहित किंवा संन्याशी स्थितींत च सिद्ध होतें असें नाहीं तर वैवाहिक स्थितींत सुद्धां योग्यप्रकारें पाळतां येतें. परस्त्रीशीं समागम किंवा अगम्यागमन हीं व्यभिचाराच्या सदरांत येतात पण विवाहित स्त्रीशीं संबंध हा शास्त्रानें ब्रह्मचर्यांत च गणला आहे. येथें ऋतुकाळांत स्वस्त्रीशीं गमन न करणें हा च महादोष मानला आहे. जगाच्या इतिहासांत अशा विवाहित ब्रह्मचर्याचें अति मोठें उदात्त उदाहरण म्हणजे वेदांतील अगस्त्य आणि लोपामुद्रा या जायापतींचें दांपत्य होय. प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता फ्रीड्रिक् नीट्झ्शे याच्या

समाजशास्त्रविषयक कौटुंबिक तत्त्वज्ञानाला जर कोणता मोठा आदर्श असेल तर तो या अगस्त्य ऋषीचा होय. अगस्त्य हा मित्रावरुणांचा पुत्र कुंभांतून निपजला. त्याची कथा वेदांत ठिकठिकाणीं आहे (ऋ० ७. ३३. ९–१३ पहा). एकदां एका सत्रांत मित्रावरुण ऋषी हे दीक्षित असतांना तेथें ऊर्वशी नामक अप्सरा आली व तिच्या मनांत यांना पाहून पुत्रप्राप्तीची इच्छा झाली. तिला पाहून यांना हि एकदम कामबाधा झाली व त्याबरोबर त्यांचें 'द्रप्स' म्हणजे रेत 'स्कन्न' झालें. तें दिव्य ब्राह्मणगुणांनीं युक्त असें रेत विश्वेदेवांनीं एका पुष्करांत म्हणजे द्रोणांत घेतलें आणि कुंभांत ठेवून दिलें. पुढें त्या उभयतांच्या समान रेतापासून दोन पुत्र जन्मास आले. कुंभाच्या मध्यांतून जो जन्मला तो अगस्त्य व कांठापासून जन्मला तो वसिष्ठ होय. असा अगस्त्य मित्राचा पुत्र साक्षात् सूर्याचा वाचक, व वारुणेय वसिष्ठ हा अग्नीचा वाचक आहे. हे दोघे केवळ विप्र आणि कवि नाहींत तर ब्रह्मन् आहेत. म्हणजे ते जन्मजात ब्राह्मण आहेत. अशा ब्राह्मण अगस्त्यानें क्षात्रियकन्या लोपामुद्रा हिच्याशीं विवाह करून दोन वर्णांचा उद्धार केला असें अगस्त्यसूक्तांत म्हटलें आहे. हें सूक्त ऋग्वेदाच्या पहिल्या मंडलांत १७९ वें असून त्यांत एकंदर ६ ऋचा आहेत, व त्यांत अगस्त्य आणि लोपामुद्रा यांची रति कथन करून शेवटीं एका ऋचेंत अगस्त्याचें विवाहाचें ध्येय काय तें स्पष्ट सांगितलें आहे. या ध्येयाला अनुलक्षून च केवळ अगस्त्याचें ब्रह्मचर्यव्रत किती कडक होतें तें पहिल्या दोन ऋचांतील लोपामुद्रेच्या शब्दांनीं च सिद्ध होत आहे. ती म्हणतेः—

"पूर्वीरहं शरदः शश्रमाणा दोषा वस्तोरुषसो जरयन्तीः ।
मिनाति श्रियं जरिमा तनूनामप्यू नु पत्नीर्वृषणो जगम्युः ॥१॥
ये चिद्धि पूर्व ऋतसाप आसन्त्साकं देवेभिरवदन्नृतानि ।
ते चिदवासुर्नह्यन्तमापुः समू नु पत्नीर्वृषभिर्जगम्युः ॥ २ ॥"

= मी आज कित्येक वर्षे रात्रींच्या रात्री सारखे कष्ट सोशीत आलें

आहे. जी जी दिवसाची पहाट उगवावी ती ती जरा म्हणजे वृद्धावस्था वाढत जावी असें चाललें आहे. ही जरा देहांचें सौंदर्य कमी करते. तर मग वृषणांनीं म्हणजे रेतवर्षाव करणाऱ्या पतींनीं आपल्या पत्नींशीं समागम करूं च नये काय? १.

पहा; प्राचीन काळीं जे कोणी मोठमोठे ऋतवान् म्हणजे सत्यव्रत होऊन गेले व जे साक्षात् देवांशीं ऋताच्या गोष्टी बोलत आले ते सुद्धां ह्या ब्रह्मचर्यव्रतांत खालीं पडले, त्यांना त्याची अखेर साधतां आली नाहीं. तेव्हां सामान्यतः पत्नींनीं आपल्या रेतवर्षावकर्त्या पतींशीं समागमसुख भोगावें हें च खरें. २.

पुष्कळ काळ ब्रह्मचर्यांत देह कष्टविलेल्या आणि मुद्रा लोप पावलेल्या स्त्रीची ही कारुण्योक्ति आहे. यावर पुढील तीन ऋचांत अगस्त्य हा तिला रतिसुख देण्यास जो प्रवृत्त झाला त्याचे आपल्या ब्रह्मचर्यव्रताबद्दल, रतींतील उत्कटतेबद्दल, व रत्यंतीं देवाच्या क्षमायाचनेबद्दल जे मार्मिक उद्गार आहेत ते येणेंप्रमाणें:—

“ न मृषाश्रान्तं यदवन्ति देवा विश्वा इत्स्पृधो अभ्यश्नवाव ।
जयावेदत्र शतनीथमाजिं यत्सम्यञ्चा मिथुनावभ्यजाव ॥ ३ ॥
नदस्य मा रुधतः काम आगन्नित आजातो अमुतः कुतश्चित् ।
लोपामुद्रा वृषणं नी रिणाति धीरमधीरा धयति श्वसन्तम् ॥४॥
इमं नु सोममन्तितो हृत्सु पीतमुप ब्रुवे ।
यत्सीमागश्चकृमा तत्सु मृळतु पुलुकामो हि मर्त्यः ॥५॥ ”

= आपण जे कांहीं कष्ट केले ते व्यर्थ गेले असें समजूं नकोस. आपलें रक्षण देव करतात व आपण आपल्या प्रतिस्पर्ध्यांवर जय मिळविलेला आहे. ज्या अर्थी आपण उभयतां अगदीं एक मनानें चालत आहोंत त्या अर्थी शेंकडों लाभ देणाऱ्या संसारसंग्रामाला आपण खास जिंकूं यांत संशय नाहीं. ३.

एखाद्या बंधारा घालून अडविलेल्या नदाप्रमाणें जो मी बंदिस्त त्या माझा काम माझ्याकडे चोहोंबाजूंनीं प्राप्त झाला आहे. तो इकडून

तिकडून सर्व बाजूंकडून उसळून उमटला आहे. ही लोपामुद्रा तर खरी अधीरा म्हणजे धीर सोडलेली अबला पण मी जो मोठा धैर्यवान् आणि वीर्यवान् त्या मला तिनें सर्वस्वी आपल्या ठायीं खेंचून घेतलें आहे आणि श्वास लागेपर्यंत माझें शोषण करून टाकलें आहे. ४.

ज्या ह्या सोमदेवाला आम्हीं पान करून आमच्या हृदयांत सांठवून ठेविलें आहे त्याच्या पुढें उभा राहून मी प्रार्थना करतों कीं, जें कांहीं आम्हीं पाप केलें असेल त्याची तो आम्हांला पूर्ण क्षमा करो. कारण मर्त्य मानव हा पुरुकाम म्हणजे नाना वासना धारण करणारा प्राणी आहे. ५.

येथें सदर तीन ऋचांत प्रथम अगस्त्य हा आपल्या स्त्रीच्या ब्रह्मचर्यांतील खडतर कष्टाबद्दल तिची समजूत करीत आहे. हे कष्ट तपश्चर्येचे आहेत. अर्थात् ते हीनबल करणारे नाहींत तर बलवान् करणारे आहेत. म्हणून तो तिला म्हणतो ते व्यर्थ गेले नाहींत तर पूर्णपणें फलद्रूप झाले आहेत. अशा तपस्वी जनांचें रक्षण देव जातीनें करतात. कारण देवांना तरी देवत्व तपांत च येतें, अतपांत येत नाहीं. शिवाय त्यापासून जी बलसिद्धि होते तिच्या योगें आपल्या शत्रूवर सहज जय मिळवितां येतो. अगस्त्य म्हणतो असा जय आपण आपल्या शत्रूवर मिळविला आहे. आणि ज्या अर्थी आपण दोघे एका दिलानें आणि एका विचारानें हें खडतर व्रत निष्ठापूर्वक आचरीत आहोंत त्या अर्थी आपणाला या संसारसंग्रामाशीं टक्कर देण्याला चांगलें सामर्थ्य आलें आहे. अर्थात् त्यांतील शेंकडों लाभांपैकीं अत्यंत महनीय लाभ जो वीर्यवान् प्रजा तो आपणास पूर्णपणें प्राप्त होईल यांत शंका नाहीं. असें सांगून आणि पूर्व कष्टाबद्दल तिचें सांत्वन करून तो तिचे मनोरथ पूर्ण करण्यास जो सद्यःप्रवृत्त झाला त्या त्याच्या कामप्रेरित रतीचें वर्णन पुढील एका मंत्रांत आहे. तें अर्वाचीन जीवविज्ञानशास्त्र आणि लिंगविज्ञानशास्त्र यांच्या दृष्टीनें अत्यंत समर्पक दिसून येणार आहे.

संपूर्ण जीवसृष्टींत स्त्रीला पुरुषाचा उपयोग केवळ प्रजेकरितां

आहे, बाकी कशाकरितां नाहीं, हें निर्विवाद आहे. याला मानव अपवाद नाहीं. परंतु मानवानें आपल्या स्वार्थी बुद्धीनें तो प्रजेच्या पलीकडे अमर्याद वाढविला आहे. अर्थात् तत्समर्थनार्थ त्याला जी कांहीं बतावणी करावी लागते ती वेदांत करण्यांत आली आहे, आणि नासदीयसूक्तभाष्यांतील उत्तरार्धांत एके ठिकाणीं ती नमूद हि झाली आहे. ती ही कीं, इंद्राचें ब्रह्महत्येचें पातक मानवी स्त्रीनें अंशतः आपल्या शिरावर घेतलें व त्यापासून मोबदला म्हणून आप्रसवान्त संभोगाचा वर मिळविला—'कामंमाविजनितो संभवाम।'' = प्रसूतीच्या क्षणापर्यंत आम्हांस रतिसुख घेतां यावें. येथें पशुस्थितींतून मानवस्थिति वर आलेली दिसते. पशुसृष्टींत सर्व संभोगकर्म एका प्रजाप्राप्तीकरितां गर्भधारणेपुरतें असतें. म्हणून तेथें कोणत्या हि प्रकारचा अगम्यागमनाचा दोष घडत नाहीं असें ऐतरेय ब्राह्मणांत म्हटलें आहे—'नापुत्रस्य लोकोऽस्तीति तत्सर्वे पशवो विदुः। तस्मात्तु पुत्रो मातरं स्वसारं चाधिरोहति।' = निपुत्रिकाला पुढील लोक मिळत नाहीं हें पशुमात्राला कळतें; म्हणून तो या कामांत माता पहात नाहीं व स्वसा पहात नाहीं, तिच्यावर अधिरोहण करतो. परंतु मानवी पुरुषाची गोष्ट निराळी आहे. पशुसृष्टींत स्त्री ही सर्वथा स्वतंत्र असते तशी मानवस्त्री नसते म्हणून तिच्या संबंधीं मानव पुरुषावर नीतीचीं नाना नियंत्रणें निर्माण होतात. तो तिच्या प्रजेच्या संरक्षणाची सर्व जबाबदारी आपणावर घेतो इतकें च नाहीं तर तिचें स्वतःचें पालन व पोषण करण्यास तयार होतो म्हणून तो आतां केवळ तिचा उपयंता=संगमिता च रहात नाहीं तर पति=पालनकर्ता व भर्ता=पोषणकर्ता होतो. यावरून मुसलमानी धर्मांत नवरे तीन प्रकारचे मानले आहेत—(१) बह=कांत, (२) दह=पति, आणि (३) मह=भर्ता. तथापि पुरुष हा आपण स्वतः जातीनें प्रजा प्रसवत नाहीं. तें कार्य स्त्रीला एकटीला च करावें लागतें. परंतु त्याकरितां तिला जी कांहीं पुरुषाची मदत जरूर असते तींत त्याला आपलें संपूर्ण बल खर्च करणें प्राप्त होतें.

उदाहरणार्थ, मुंगी आणि मधमाशी यांतील नर पहा. तेथें राणीमुंगी आणि राणीमाशी यांचा आयुष्यांत नराशीं एकदां च संयोग होतो आणि त्यांत त्या राण्या त्यांतील रेताचें निःशेष निगरण करून नंतर त्याला मारून टाकतात किंवा तो आपण होऊन मरून जातो. उच्च प्राणिवर्गांत यद्यपि संभोगोत्तर नर मरत नसला तरी त्याचें सर्व बल त्या कामांत खर्चून जातें व त्याला निश्चयानें उदासीनता प्राप्त होते. लॅटिन् भाषेंत एक म्हण आहे—‘ Omne animal post coitum triste ’ = सर्व प्राणीमात्र संभोगोत्तर उदासीनंता पावतात. या वरून एक नियम संभवतो तो हा कीं, पुरुषानें जें बल संपादावयाचें तें प्रजे-करितां होय. कारण त्यांत च त्याला अमरत्वाची प्राप्ति आहे. म्हटलें आहे—‘ प्रजामनुप्रजायसे तदु ते मर्त्याऽमृतम् । ’ येथें प्रस्तुत स्थळीं अगस्त्यानें आपल्या स्त्रीच्या कामनेप्रीत्यर्थ जो स्वकीय ब्रह्मचर्याचा त्याग केला तो या गोष्टीकरितां च होय. हा त्याग इतका पूर्ण होता कीं त्यांत तो अगदीं श्वसंतापर्यंत रेतरिक्त झाला. येथें अधीरा ही श्वसन्तं धीरं धयति=धुवति=यभते=जभते, यांत सहज विरोधाभास झाला आहे अशा या रतिपूर्तीनंतर अगस्त्यानें पुढील मंत्रांत सोमाची प्रार्थना केली आहे ती यथायोग्य च आहे. सोम हा विवाहाचा, प्रेमाचा, रतीचा, रेताचा आणि प्रजेचा देव होय. तो जसा वेदांत तसा च अवेस्त्यांत हि पुत्रदाता म्हटला आहे.—‘ हओमो आझिझ-नाइतिबिश् ददाइति क्षएतो–पुथ्रिम् उत अशव–फ्रझाइंतिम् ’ =सोम हा जन्मदात्या स्त्रियांना वीर पुत्र आणि सत्य प्रजा यांची प्राप्ति करून देतो (हओम यश्त–यस्न ९-२२). म्हणून च झरथुष्ट्री धर्माच्या पार्शी लोकांत स्त्रिया गर्भारपणीं ह्या सोमसूक्ताचें पठण करतात. त्याचें उद्भूत प्रतीक म्हणजे सोमलतेचा रस हा देवांना हवीच्या द्वारें अर्पण करून प्राशन केला जातो. हा रस जणुं वृषणाश्व जो सूर्य त्याचें रेत च होय असें वेदांत त्याचें वर्णन आहे—‘ पृच्छामि त्वा वृष्णो अश्वस्य रेत इत्याह ? सोमो वै वृष्णो अश्वस्य रेतः । ’=वर्षण करणाऱ्या अश्वाचें

रेत कोणतें हा मी प्रश्न करतों ? त्याचें उत्तर सोम हा वर्षण करणाऱ्या अश्वाचें रेत होय (तै. ब्रा. ३-९-५). अर्थात् अगस्त्य हा अशा हृदयांत भरून राहणाऱ्या सोमदेवाला अशी प्रार्थना करीत आहे कीं आपल्या स्त्रीशीं घडलेल्या रतिकर्मांत जर कांहीं पाप झालें असेल तर त्याबद्दल तो देव क्षमा करो. कारण मनुष्य हा नाना बऱ्यावाईट कामना धरून चालणारा प्राणी आहे, आणि म्हणून त्याचे हातून सहज पापकर्म घडणें शक्य आहे.

येथवर लोपामुद्रा आणि अगस्त्य यांचें रतिवृत्त कथन केल्यानंतर शेवटीं एका ऋचेंत अगस्त्याचा कोणी अंतेवासी शिष्य त्या रतीचें माहात्म्य दर्शवितो तें येणेंप्रमाणें:—

“ अगस्त्यः खनमानः खनित्रैः प्रजामपत्यं बलमिच्छमानः ।
उभौ वर्णावृषिरुग्रः पुपोष सत्या देवेष्वाशिषो जगाम ॥ ६ ॥ ”

= हातांत कुदळ घेऊन जातीनें जमीन खणणारा म्हणजे स्वतः तपश्चर्येनें देह झिजविणारा व प्रजा, अपत्य, आणि बल या त्रयीची इच्छा करणारा हा उग्र ऋषि अगस्त्य यानें लोपामुद्रेशीं विवाह करून ब्राह्मण आणि क्षत्रिय या दोन वर्णांचें संगोपन केलें व देवांचे ठायीं सत्य आशीर्वादाचें स्थान मिळविलें. ६.

फ्रीड्रिक् नीट्झ्शे याच्या संपूर्ण तत्त्वज्ञानांत जर कोणतें एकमेव तत्त्व भरून राहिलें असेल तर तें या एका लहान ऋचेंत सांठविलें आहे. तें तत्त्व म्हणजे प्रजेची, अपत्याची व बलाची इच्छा हें होय. बलाची इच्छा (Der Wille zur Macht) यावर तर त्यानें एक स्वतंत्र ग्रंथ च लिहिला आहे. अपत्य म्हणजे जें पित्याचें पतन होऊं देत नाहीं असें संतान. त्याला च संस्कृत भाषेंत ‘ पुत्र ’ अशी संज्ञा आहे. पुत्र म्हणजे जो पित्याचें नरकापासून तारण करतो तो (पुं नाम नरकस्तस्मात् त्रायते असौ), किंवा जो पित्याचें उरलेलें कार्य शेवटास नेतो तो (पूरणेन त्रायति पितरं सः). प्रजा म्हणजे प्रकर्षानें जनन (Propagation upwards). येथें केवळ पुरोगामित्व (Going Forwards) नाहीं तर

ऊर्ध्वगामित्व (Going Upwards) आहे. याबद्दल तो स्पष्ट शब्दांत म्हणतो—‘ केवळ जनन नको तर ऊर्ध्व मार्गावर जनन पाहिजे ’— (Nicht bloss fort-sondern auch hinaufpflanzen sollen) त्यानें आपल्या ‘ एवमब्रवीझ्झरथुष्ट्रः ’ नामक सर्वमान्य ग्रंथांत ‘ मूल आणि विवाह ’ या शीर्षकाखालीं जीं सूत्रें लिहिलीं आहेत तीं प्रत्येकानें मनन करण्यासारखीं आहेत. तो म्हणतोः—

“ माझ्या बंधु रे, केवळ तुझ्या करितां च माझा हा प्रश्न आहेः एखाद्या तळ काढणाऱ्या शिशाच्या दोरी प्रमाणें मी हा प्रश्न तुझ्या आत्म्याच्या अंतर्यामीं सोडतो, कीं मला त्याची खोली कळावी.

तूं तरुण आहेस व मूल आणि विवाह यांची इच्छा करीत आहेस. परंतु मी तुला विचारतोंः तूं मुलाची इच्छा करावीस अशा अधिकाराचा पुरुष आहेस काय?

तूं विजयशाली आहेस काय, आत्मजेता, स्वतःच्या वासनांचा स्वामी, आपल्या सद्‌गुणांचा प्रभु? असें मी तुला विचारतों.

कां तुझ्यांतील पशुभाव तुला ही इच्छा करण्यास लावितो? कां मनांतील विसंगतता?

माझ्या मतें तुझी विजयश्री आणि स्वातंत्र्य यांनीं च पुत्रेच्छा करावी. तूं आपला विजय आणि स्वातंत्र्य यावर च आपलीं जिवंत स्मारकें बांधावीस.

तूं तीं आपल्या स्वतःच्या पार बांधावीस. पण त्याकरितां प्रथम तूं स्वतः आपला देह आणि आत्मा यांच्या एकात्मतेंत उत्तम प्रकारें बांधला जावास.

तूं केवळ समोर गतींत प्रजोत्पादन करतां कामा नये, तर ऊर्ध्व गतींत! त्या करतां च तुला हा विवाहाचा बगीचा आश्रयभूत होवो!

तूं स्वतः पेक्षां प्रकृष्ट देह निर्माण कर, अद्वितीय चलन, स्वयंभु-चक्र —तूं निर्मायक निर्मितीचा निर्माणकर्ता नरश्रेष्ठ हो.

विवाहः त्याला च मी म्हणतो कीं ज्यांत दोन जीवांची निर्मि-

तीची इच्छा आपणा निर्माणकर्त्यांच्या पलीकडे उच्चतर असावी. एक-मेकांबद्दल महान् आदर—कीं आपण अशी इच्छा धारण करीत आहोंत. याला च मी विवाह समजतों.

हें च तुझ्या विवाहाचें सत्य सार असो इ०— ”

सारांश, अगस्त्याचा विवाह हा नीट्झ्शेच्या दृष्टीनें खरा आदर्श विवाह होय. त्यांतील तपश्चर्या ही जशी योगशास्त्राला तशी च याग-शास्त्राला मान्य व्हावी अशा स्वरूपाची आहे. तथापि योगशास्त्रांत दोन प्रकार आहेत—(१) वैयष्टिक पातंजल योग, आणि (२) सामष्टिक सांप्रदायिक योग. पातंजल योगांत अविवाहित नैष्ठिक ब्रह्म-चर्य आणि संन्यास यांना प्राधान्य आहे. कारण तो एकांतिक आहे. तर सांप्रदायिक योगांत गृहस्थाश्रमाला प्राधान्य आहे. कारण तो सर्वस्वी गुरुकृपेवर अवलंबून आहे. म्हणून त्यांत व्यभिचाराच्या पापा-बद्दल फार दक्षता घेण्यास सांगितली आहे—‘ सर्वासामपि नाडीनां संधीनां क्षयकृत् तथा । कारणं योगनाशाय व्यभिचारः स एव हि ॥ ’ त्या करितां स्त्री आणि पुरुष उभय दांपत्यांत कडकडीत वैराग्य आणि निग्रह पाहिजे इतकें च नाहीं तर अशा वैराग्यशील पुरुषानें काम-मदाला आवरून परस्त्रीशीं कधीं भाषणप्रसंग हि आणूं नये असा नाथांचा स्पष्ट कटाक्ष: आहे—‘ एकांतीं लोकांतीं स्त्रियांशीं भाषण । प्राण गेल्या जाण करूं नये. ’ अशा योगमार्गांत योग्याला जो कांहीं लाभ घडतो तो परमेश्वरदर्शनाचा होय. तथापि हा परमेश्वर मागें सांगितल्याप्रमाणें आत्मस्वरूपाचा असतो ब्रह्मस्वरूपाचा नसतो. मग तो योग स्वतःसिद्ध असो वा सद्गुरुसाध्य असो. ब्रह्मस्वरूपी परमेश्वर यज्ञांतील कर्मांत सिद्ध होतो. योगमार्गांत परमेश्वर दिसतो म्हणजे नाना प्रकारच्या अकल्पनीय गोष्टी प्रत्ययास येऊं लागतात. डोळ्यांना दिव्य प्रकाश अनुभूत होतात, तर कानांना अनाहत ध्वनि ऐकूं येतात. तथापि हा सर्व आनंद आत्मानंद म्हणतां येईल, ब्रह्मानंद म्हणतां येणार नाहीं. कारण येथें सर्वस्वी चित्तवृत्तींचा निरोध आहे आणि त्या

निरोधाबरोबर उच्चोच्च आनंदाचा साक्षात्कार आहे. अशा योगाचें मुख्य साधन प्राणायाम होय. तथापि जसा प्राणायाम तसे च जप, तप, लय, भक्ति इत्यादि दुसरे हि अनेक योगाचे साधनमार्ग आहेत. या सर्वांत प्राणायाम अवघड आहे पण अधिक निश्चित आहे, चित्तैकाग्र्य त्वरित व हटकून स्थिर करणारा आहे. म्हणून च बहुधा प्राणायामपूर्वक समाधीला जी योग ही संज्ञा देण्यांत येते ती यथार्थ म्हणावी लागते. तथापि योगाच्या भूमिकेवर जी प्राप्ति होते म्हणजे परमेश्वरदर्शन घडतें ती जप, तप, लय, भक्ति यांच्या भूमिकांवर हि घडून येते. जपाला मंत्र किंवा शब्द लागतो, तपाला काम्य किंवा अकाम्य व्रत लागतें, लयाला ध्वनि किंवा रूप लागतें, भक्तीला प्रतिमा प्रतीक लागतें. त्यांच्या द्वारां त्या त्या ठायीं चित्ताचें ऐकाग्र्य होऊन समाधिसिद्धि होते. या सर्वांत तप हा शब्द सर्वसामान्य आहे. म्हणजे तप हें सर्व योगादिकांत कमी अधिक प्रमाणानें भरून राहणारें आहे. त्यांत कष्ट आहेत पण दीप्ति आहे. म्हणून च त्यांत आनंदाची सिद्धि आहे. तथापि हे योग, तप, भक्ति, लय, जप, वैराग्य वगैरे सर्व वैयष्टिक आत्ममार्गावरील इतकीं नाना साधनें आहेत.

मनुष्य हा जन्मतः तीन अवस्थांत अवतरतो—(१) जागृति, (२) स्वप्न, आणि (३) सुषुप्ति. या तिन्ही नैसर्गिक अवस्था म्हटल्या म्हणजे त्या सर्व प्राणिमात्राला लागू होतात असें ठरतें. तथापि त्या पूर्णपणें मानवाला लागू आहेत यांत संशय नाहीं. स्वप्नाबद्दल थोडा मतभेद आहे. कांहींच्या मतें लहान अर्भकांच्या ठिकाणीं स्वप्न उमटत नाहीं. पण कर्मपुनर्जन्माच्या भूमिकेवर तें त्या हि ठिकाणीं उत्पन्न होण्यास हरकत नाहीं. लहान अर्भकें झोंपेंत रडतांना व हंसतांना आपण पाहतों. तें कदाचित् पूर्वजन्मींच्या आठवणीनें हि शक्य आहे. आतां या तिहींत जागृति आणि सुषुप्ति हें द्वंद्व आहे. स्वप्न ही त्या दोन्ही कोटींना जोडणारी मधली रेषा आहे. अगदीं कनिष्ठ जीवजंतूंत शुद्ध एक च एक जागृति असेल. कदाचित् ती च सुषुप्ति हि होईल. पुढें

त्या दोन वृत्ति भिन्नता पावतील व भिन्नत्वानें एका देहांत उमटतील. कदाचित् स्वप्न हें अधिक उच्च असल्याकारणानें नीच जीवसृष्टींत उदय पावत नसेल. जनावरांत स्वप्नावस्था आहे किंवा नाहीं सांगतां येत नाहीं. आहे असें कांहीं शास्त्रज्ञांचें म्हणणें आहे व त्याला ते आधार हि देतात. परंतु जागृति व सुषुप्ति या दोन्ही अवस्था मात्र पशुपक्षांत आहेत. स्वप्न हें मानवांत स्पष्ट आहे. कारण तें मुख्यतः मनावर अवलंबून आहे आणि मानवाचे ठायीं मनाची पूर्णता आहे. स्वप्नाला आधार जागृतींत घडणारा क्रियाव्यापार होय. उच्च मनाचा स्फोट झाला म्हणजे नीच मन मागें पडतें. अशीं उच्चोच्च मनें एका मानवदेहांत च पूर्णतेला जातात. म्हणून मानव हा खरा 'मनिन्' आहे केवळ 'प्राणिन्' नाहीं व त्यांतील वैशिष्ट्य स्वप्न आहे.

स्वप्नाचें स्वरूप काय? जागृतीपेक्षां सुषुप्ति ही उत्क्रांतीच्या ओघांत वरच्या पायरीची आहे का खालच्या? जागृति आणि सुषुप्ति हें द्वंद्व म्हटलें तर त्या दोन्ही कोटी सहाभिव्यक्त असून एकमेकींच्या अपक्षेनें चालणाऱ्या आहेत. मग मूळारंभीं काय होतें? जागृति, नित्य जागृति म्हटली तर ती च सुषुप्ति दिसणार आहे. कांहीं निकृष्ट जीवजंतूंत जी अवस्था असते तिला जागृति म्हणावी कां सुषुप्ति म्हणावी असा भ्रम उत्पन्न होईल इतकें त्या दोहींत साम्य आहे. स्वप्न ही वरची अवस्था आहे. स्वप्नाला आधार उच्चोच्च मनोपमनें म्हणून वर सांगितलें च आहे. मनाच्या वाढीबरोबर स्वप्नाचा उदय आहे. असें स्वप्न जागृतीच्या पायावर उभें राहतें. जागृतींत जे जे अनुभव आलेले असतात, जे जे ठसे मनावर उमटले जातात—मग ते सफल झालेले असोत, विफलता पावलेले असोत वा दबले गेलेले असोत—ते ते स्वप्नांत उदय पावतात. विशेषतः सर्व दबलेले ठसे स्वप्नांत वर तरंगून येतात. अर्थात् स्वप्न हें जागृतींत अनुभवास येऊन गेलेल्या गोष्टींचा पुनः अनुभव करून देतें. तथापि त्याच्या एका बाजूला जागृति आणि दुसऱ्या बाजूला सुषुप्ति अशाप्रकारें तें दोहोंच्या दरम्यान मर्यादेवर असतें.

व्युत्पत्तिदृष्ट्या स्वप्न म्हणजे निद्रा आणि सुषुप्ति म्हणजे हि निद्रा च होय. पण एक पृष्ठभागावर आहे तर दुसरी खोल तळाशीं आहे. अर्थात् स्वप्न हें सुषुप्तीशीं मिळून असलें तरी जागृतींतील प्रसंगांचा अनुभव करून देतें. क्वचित् जागृतींत हि स्वप्नसृष्टि उत्पन्न होते, पण तीं स्वप्नें सुषुप्तींतील स्वप्नांहून निराळीं असतात जागृतींतील स्वप्नें इच्छेवर चालतात तर सुषुप्तींतील सर्वतोपरी अनिच्छित असतात. अर्थात् खरें स्वप्न इच्छेच्या बाहेर असून जितकी सुषुप्ति स्वाभाविक तितकें च तें हि स्वाभाविक आहे. अशा केवळ अनिच्छेनें स्वाभाविक रीत्या प्रवृत्त होणाऱ्या स्वप्नांत यद्यपि सर्व अनुभव जागृतींत घडलेले असतात तत्रापि त्यांचा प्रदेश अति विस्तृत असतो. त्यांत फार विविधता असते व त्यांतील संयुक्त मिश्रणें हि विचित्र दिसून येतात एकमेकांशीं संलग्न न होणारे प्रसंग स्वप्नांत एकत्र झालेले पहावयास मिळतात. या दृष्टीनें स्वप्न हें जरी समुच्चित एकात्मतेंत अयथार्थ वाटलें तरी अंगोपांगांत यथार्थ असतें. अनेक यथार्थ अंगें घेऊन त्यांचें एक अयथार्थ चित्र म्हणजे स्वप्न होय. उदाहरणार्थ, गजानन किंवा नारसिंव्ह यांच्या आकृति घ्या. त्या दोन्ही अयथार्थ आहेत. कारण मानवसृष्टींत अशा आकारांचे प्राणी नाहींत. पण त्यांतील विशिष्ट अंगें यथार्थ आहेत. सोंड हत्तीच्या ठिकाणीं असते ती घेऊन मानवाच्या मस्तकाला चिकटविली कीं झाला गजानन. जसा गजानन तसा च नारसिंव्ह. हा च प्रकार स्वप्नाचा. स्वप्नांत एक भाग एका ठिकाणचा व दुसरा अगदीं निराळ्या विरुद्ध ठिकाणचा घेऊन त्यांचें एक असंबद्ध चित्र बनतें. हे भाग पूर्वी केव्हां तरी व्यक्तिशः अनुभूत झालेले असतात. इतके कीं गर्भावस्थेंत, किंवा मागील जन्मांत, किंवा फार काय पण मागील औत्क्रांतिक रूपांत अनुभवलेले. त्यांच्यावरील दिक्कालांचें दडपण गेलें कीं ते सरभेसळीनें एकत्र होतात आणि विलक्षण रूपाची एक स्वप्नसृष्टि निर्माण करतात. उदाहरणार्थ, माशाच्या रूपांतील समुद्रांत पोहणें, पक्षाच्या रूपांतील आकाशांत संचरणें, किंवा माक-

डाच्या रूपांतील वृक्षावर ओळंघणें. या क्रिया लांबवरच्या जीवोत्क्रांतींतील पूर्वप्रचीतीनें स्वप्नांत उद्भवतात. या प्रकारें स्वप्नाचा प्रांत फार मोठा, जागृतीपेक्षां मोठा आहे. त्यांत एका च जन्मांतील जागृति काय पण लांब जन्मोजन्मींची जागृति किंवा त्यांहून पलीकडील उत्क्रांतीच्या प्रवाहांतील दूरवरच्या जुन्या पर्यायांतील जागृति म्हणजे थोडक्यांत सांगावयाचें तर चौऱ्यांशी लक्ष योनींतील जागृति वर उमटणें शक्य आहे. अर्थात् जागृति व स्वप्न यांत महदंतर आहे. जागृतींत केवळ इहजन्मांतील अनुभव आठवतात, व ते हि कालांतरानें कमी कमी होत जातात. पण स्वप्नांतील अनुभव अनंत जन्मांचे असतात. म्हणून त्यांची मर्यादा हि अपरंपार असते. जागृतींत अनुभवांचें आकुंचन होत जातें तर स्वप्नांतील अनुभव उत्तरोत्तर प्रसरण पावतात. या वरून स्वप्न हें एका दृष्टीनें जागृती पुढील उच्च स्थितीचें निदर्शक ठरतें. तथापि तें ज्या प्रदेशांत संचार करतें त्या पलीकडे हि आणखी अपरंपार प्रदेश पसरलेला आहे. तो त्रिभुवनांना व्यापून त्याच्या बाहेर दहा अंगुळें पसरून राहिला आहे. त्याचा ठाव स्वप्नाला लागणें शक्य नाहीं. त्याकरितां चौथी तुर्यावस्था आहे ती या तिन्ही अवस्थांच्या पलीकडील अवस्था होय.

जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांतील सुषुप्तींत स्तब्धता आहे, जागृतींत मर्यादित स्मरण आहे व स्वप्नांत अमर्यादित आहे. तथापि त्याची हि मर्यादा ठरलेली आहे. या तिन्ही अवस्था मनुष्याला सहज म्हणजे जन्मतः निसर्गसिद्ध किंवा निसर्गतः जन्मसिद्ध आहेत. प्रत्येक मनुष्यमात्राला या तिहींचा सारखा च अनुभव आहे. ही ‘ शक्ति ’ होय. तिला ‘ अभ्यासा ’ ची जोड मिळाली कीं ‘ निपुणता ’ येते. हा अभ्यास योगाचा म्हणजे चित्तवृत्तिनिरोधाचा होय— “ अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः। ” तो पूर्ण झाला कीं चौथी अवस्था कह्यांत येते. अर्थात् ती कला आहे. म्हणजे कलेच्या नियमाप्रमाणें ती सहजसिद्ध नाहीं तर अभ्याससाध्य आहे. व ती निपुणतेंत पूर्णत्वाला

जाणारी आहे. अशी कला एका मानवाला च प्राप्त होणारी आहे. म्हणून मानव हा एकटा च कलावान् आहे, इतर पशुपक्षी नाहींत. वर सांगितलें च आहे कीं स्वप्नांत जन्मांतरींचे देखील अनुभव वर तरंगून उमटतात पण ते अनिच्छापूर्वक असतात. शिवाय ते असंबद्ध असून यद्यपि जागृतीपेक्षां अधिक प्रदेशाला व्यापून असले व अमर्यादित दिसले तरी त्यांना हि कांहीं मर्यादा असते. मग अशा स्वप्नापेक्षां वर त्याच्या पलीकडे एखादी निराळी चौथी अवस्था निर्माण करतां येते किंवा नाहीं हें पहावयाचें. ती अवस्था अशी कीं जींत स्वप्नाहून अधिक अमर्यादित अनुभव घेतां यावेत आणि ते बिलकुल दुःखकारक नसावेत तर केवळ सुखोत्पादक असावेत. स्वप्नांतील अनुभव जसे सुखकारक असतात तसे दुःखकारक हि घडून येतात. त्यांकडे पाहून साहजिक च मनुष्याला स्वप्नाचें भय वाटतें. अशीं दुष्ट स्वप्नें न पडावींत अशी त्याला इच्छा होते. वेदांत दुष्ष्वप्नांबद्दल भय प्रदर्शित करून देवांना मागणी केली आहे कीं आमचीं दुष्स्वप्नें दूर व्हावींत— 'दुष्ष्वप्नहन्दुरुष्षह।' 'परा दुष्ष्वप्नियᳩ सुव।' इ० स्वप्नांत कांहीं सूचक स्वप्नें असतात. त्यांपासून जशी दुःखाची तशी आनंदाची हि स्थिति निर्माण होते. अशी आनंदाची स्थिति हटकून निर्माण करण्याचा कांहीं मार्ग जर मानवाला सांपडला तर तो पाहिजे आहे. पण हा मार्ग त्यानें आपल्या कलेनें प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे. हा मार्ग म्हणजे चौथी अवस्था पैदा करणें. ती च तुरीय किंवा तुर्यावस्था होय. ही अवस्था स्वप्नासारखी सहज नाहीं, किंवा सर्वसामान्य हि नाहीं. तर ती कला म्हटली म्हणजे केवळ योगाभ्यासांत च सिद्ध होणारी आहे. आणि असा योगाभ्यास केवळ एका मानवाला च शक्य आहे. कारण तो इच्छापूर्वक अवलंबावयाचा असतो. हा अभ्यास कष्टप्रद आहे, ती तपश्चर्या आहे, तो सुखाचा त्याग आहे. पण सुखानें सुखाचा त्याग केल्यावांचून पुढील आत्यंतिक सुखाचा लाभ होणें शक्य नाहीं. हें आत्यंतिक सुख बुद्धिग्राह्य नाहीं तर केवळ चित्तवृत्तिनिरोधानें घडून येणारें आहे. म्हणून

तो आत्मानंद आहे, ब्रह्मानंद नाहीं. तो योगमार्गांतील तुर्येंत सिद्ध होतो. त्यांत कुंडलिनीचें उत्थापन घडतें. अशा कुंडलिनीच्या उत्थितावस्थेंत जुना देह अंगांगानें नष्ट होऊन त्याच्या जागीं नवीन दिव्य देह अंगांगानें उदित होतो म्हणून मागें सांगितलें च आहे. अशा देहांत विजेच्या दिव्याप्रमाणें जे प्रकाशाचे एकावर एक उच्चोच्च अनुभव येत जातात ते च देवाचे साक्षात्कार होत. पण हा सर्व परिणाम चित्तवृत्तिनिरोधाचा आहे. आतां निरोध म्हटला कीं तेथें अगोदर अवसर आला च. म्हणून चित्ताच्या प्रत्येक वृत्तीला अवसर देऊन त्याचा निरोध असतो. हें चित्त स्पर्श, रस, गंध, शब्द आणि रूप या पांच एकापुढें एक विषयाशीं टक्कर देत देत शेवटीं त्यांपासून पूर्णपणें मुक्त होतें. येथें स्पर्शाच्या अवसरांत स्पर्शसुखाचे सर्व अनुभव येतात. ते स्वप्नसृष्टींतील सुखकारक स्पर्शानुभवाप्रमाणें च असतात. त्यांचा निरोध झाल्यानंतर दुसरा टप्पा रसाचा. त्याचे सर्व आनंद उपभोगून व त्यांना सोडून तिसरा टप्पा गंधाचा गांठावयाचा. त्यांतील सर्व मधुर गंधांचा आस्वाद घेऊन चौथा टप्पा जो शब्द त्यावर उतरावयाचें. तेथें नाना अनाहत ध्वनि ऐकावयास मिळतात. ते ऐकून आणि त्यांचा नाद सोडून पांचवा टप्पा जो रूपाचा तेथें येऊन पोंचावयाचें. तेथें नाना सुंदर रूपें दिसूं लागतात. तीं हि टाळावयाचीं म्हणजे पूर्ण चित्तवृत्तिनिरोध होऊन योग्याला एक च एक निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्राप्त होतो.

परंतु हा आनंद ब्रह्माचा नसतो तर आत्म्याचा असतो. कारण तो ज्ञानमय नसतो तर शुद्ध अज्ञानमय असतो. ज्ञानाचा विषय त्रिगुणात्मक जगत् होय. त्याच्या अभावीं केवळ आपल्या च ठिकाणीं हा योगांतील समाधीमधला कैवल्यानंद आहे. अर्थात् तो जसा माणसाला पेढा न समजून खाण्याचा आनंद असतो तसा आहे. पण तो पेढा कशाचा केलेला, कसा केलेला इत्यादिपूर्वक ज्ञानासह जर त्याचा आनंद उपभोगला तर तो पूर्णानंद होईल, नाहीं तर तसाच ज्ञानशून्य

इंद्रियगोचर आनंद राहील. ज्ञान बुद्धिगोचर आहे. म्हणून आत्यंतिक सुख ' बुद्धिग्राह्यमतींद्रियं ' म्हटलें आहे. आत्मानंदाचें सुख आत्यंतिक नाहीं. कारण तें ऐंद्रिय भूमिकेवर केवळ वैयष्टिक स्वरूपाचें आहे. त्यांत बुद्धीचें कार्य नाहीं. म्हणून योगांतील आत्मानंद हा मोक्षांतील ब्रह्मा-नंदासारखा नाहीं. येथें कैवल्य आहे पण मोक्ष नाहीं, आत्मा आहे पण ब्रह्म नाहीं, अहं आहे पण इदं नाहीं. ब्रह्माकरितां जगतांत म्हणजे द्वंद्वसृष्टींत उतरावें लागतें. द्वंद्वांत द्वैत असतें. त्यांत भक्ति निपजते. अशी भक्ति द्वैताशीं बांधलेली आहे. अद्वैतांत भक्ति नाहीं. किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे भक्तींत अद्वैत नाहीं. अद्वैतसिद्धि योगमार्गावर होते. भक्तीच्या मार्गावर भक्ताला देव दिसतो व द्वैत गळल्यावर अद्वैतांत त्याशीं सायुज्यता म्हणजे एकात्मता प्राप्त होते. भक्तींत ' इदं ' येतें. पण तें नानात्वांत येत नाहीं, तर एका विशिष्टांत किंवा विशिष्ट एकांत येतें. म्हणून येथें भक्तींत हि ज्ञान पूर्ण नसतें. येथें तें फक्त भज्य आणि भजक या दोन वस्तूं पुरतें च असतें. भज्य तो देव आणि भजक तो भक्त. बाकी भक्ताला जगाशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं. येथें भक्तींत प्रेम उत्पन्न होतें. ही अन्तःकरणाची मृदु कोमल वृत्ति होय. योगांत प्रेम नाहीं. तेथें तीक्ष्ण कठोरता आहे. कारण तेथें चित्तवृत्तींचा सर्वस्वी निरोध आहे. ही च तपश्चर्या. येथें देहाला अभ्यासाचे कष्ट आहेत व मनाला वैराग्याचे तडाखे आहेत. येथें किंचित् मृदुता नाहीं तर सर्व भावनांचें हटानें दमन आहे. भक्तींत चित्ताची एक च प्रेमवृत्ति दृढता पावते. ती एका विशिष्ट प्रतीकावर कायमची चिकटून राहते. त्यापुढें तिच्या डोळ्याला बाकीचें जग दिसत नाहीं. किंबहुना त्यापुढें ती आपल्या स्वतःला तुच्छ मानते. म्हणून तिचा निरोध करून चालत नाहीं तर तिच्या आत्यंतिक पराकाष्ठेच्या व्यापारांत च तिला पूर्णता आणणें भाग पडतें. येथें भक्तींत हि तुरीयावस्था उत्पन्न होऊन देहावरील सर्व भाव सुटतात व एका उपास्यावर लक्ष्य लागून भक्ताला विदेहत्व येतें. तथापि हें विदेहत्व योगाच्या विदेहत्वापासून निराळें असतें. योगांत

चित्तवृत्तिनिरोधाच्या योगें जशी अमनस्कता येते तशी भक्तींत येत नाहीं. भक्तींत तें मन एकावर अखंड खिळून राहतें. अर्थात् येथें सर्व चित्तवृत्ति एका ठिकाणी समुच्चित होते. हा निरोध नाहीं म्हणून योग निराळा आणि भक्ति निराळी. योगांत मनाची एकाग्रता होत जाऊन तें शून्यत्वांत पर्यवसान पावतें तर भक्तींत तें एकाला कायमचें दृढ धरून बसतें. योगांत केवळ 'अहं' हें एक च एक असतें. भक्तींत अहं + त्वं =१+१=२ अशी संख्या असते. अहं म्हणजे भक्त आणि त्वं म्हणजे भज्य यांवांचून भक्तींत तिसरी कोटी च निर्माण होऊं शकत नाहीं. म्हणून येथें 'इदं' हें सर्वत्वाला किंवा पूर्णत्वाला जात नाहीं. योगांत केवळ आत्मसिद्धि आहे तर भक्तींत केवळ देवसिद्धि आहे. परंतु दोहोंत हि ब्रह्मसिद्धि नाहीं. कारण योग हा केवळ 'अहं' वर उभा राहतो तर भक्ति 'अहं' व 'त्वं' या द्वंद्वांतील द्वैतावर चालते. परंतु ब्रह्म त्या दोहोंच्या पलीकडे संपूर्ण 'इदं' ला म्हणजे नाना द्वंद्वांवर चालणाऱ्या जगताला व्यापून दहा अंगुळें बाहेर उरतें. अर्थात् तें नाना पदार्थांच्या समुच्चयांत सिद्ध होणारें आहे हें उघड ठरतें.

सारांश, तुर्यावस्था जशी योगांत समुत्पन्न होते तशी भक्तींत हि होते. परंतु दोहोंच्या भूमिका निराळ्या, दोहोंचीं स्वरूपें निराळीं. योगांत समाधि आहे, भक्तींत तंद्री आहे. तिचें वर्णन तुकारामानें 'ब्रह्मानंदीं लागली टाळी । कोण देहातें सांभाळी ।'—असें केलें आहे. यांशिवाय तिसरा एक लययोग असतो. तो नादांत सिद्ध होतो. चौथा जपयोग आहे. त्यांत हि देहभान नाहींसें होणें शक्य आहे. परंतु हे सर्व आत्मानंदाचे प्रकार आहेत, ब्रह्मानंदाचे नाहींत. जपाला मंत्र लागतो. लयाला रूप किंवा ध्वनि म्हणजे वर्ण लागतो. हीं सर्व बाहेरचीं साधनें होत. योगाला केवळ स्वात्मसाधन असतें. या दृष्टीनें योग हा सर्वश्रेष्ठ आहे, परंतु तितका च अवघड आहे; पण पूर्ण आहे. त्या खालोखाल भक्ति आहे. ती सर्वांत सोपी आहे. तिच्यापेक्षां लय व जप अधिक कठीण आहेत. कारण त्यांत कठोर तप आहे. भक्तींत

कोमलता, व मृदुता आहे. म्हणून तें च प्रेमाला एक आश्रयस्थान आहे. अशा प्रेमाकडे पाहून साहित्यशास्त्रकारांनीं काव्यांत भक्तीचा एक दहावा रस कल्पिला आहे पण रस निराळा आणि वृत्ति निराळी. भक्ति ही मनाची वृत्ति आहे, काव्याचा रस नाहीं. तथापि हीं सर्व भक्ति, योग, लय, जप, तप इ० आत्मानंदाचीं साधनें आहेत, ब्रह्मानंदाचीं नाहींत हें सदैव लक्षांत बाळगणें जरूर आहे.

आतां या आत्मानंदाच्या मार्गावर सगळ्यांत अवघड योग व सगळ्यांत सोपी भक्ति असें म्हटलें तर योग हा अवघडांत अवघड किती आणि भक्ति ही सोप्यांत सोपी किती हा प्रश्न साहजिक च डोळ्यापुढें उभा राहतो. योगाच्या अवघडपणाचें निदान करणें फारसें कठीण नाहीं. कारण तो चित्तवृत्तिनिरोधाचा मार्ग असल्याकारणानें त्यांत संपूर्णशः इंद्रियांचा निग्रह आहे आणि म्हणून च त्याला हठयोग हें नांव प्राप्त झालें आहे. परंतु भक्तीचा सोपेपणा सहज घडून येणाऱ्या नामोच्चारापर्यंत–मग तो नामोच्चार स्वेच्छेनें असो वा यदृच्छेनें असो–येऊन उतरला आहे. त्याला अजामिळाचा दाखला देऊन " अजितनाम वदों भलत्या मिषें । सकल पातक भस्म करीतसें । " इतकें त्याचें माहात्म्य गायिलें आहे. असा च प्रकार सर्व यज्ञांत श्रेष्ठ म्हणून गीतेनें सांगितलेला जो जपयज्ञ त्या संबंधीं हि दिसून येणार आहे. सामान्यतः जपयज्ञ आणि नामयज्ञ एक च. तथापि जपयज्ञांत ' पुरुषविशेष ' ईश्वराचा वाचक जो ' प्रणव ' त्याच्या जपांत पतंजलीनें जें 'अर्थभावन' सांगितलें आहे—" तस्य वाचकः प्रणवः । तज्जपस्तदर्थभावनम् । "—त्यांत साहजिक रीत्या अवघडपणा उत्पन्न होतो. एखाद्या सगुण, साकार मूर्तीचें अर्थभावन जितकें सोपें असतें तितकें निर्गुण, निराकार अमूर्ताचें नसतें. म्हणून अशा जपयोगांत हि सोपेपणा आणण्याकरितां एक विशिष्ट प्रकारचा ' अजपाजप ' नामक जपाचा प्रकार योजण्यांत आला आहे. अजपाजप म्हणजे जप न करतां हि तो केल्याची भावना करून त्याचें श्रेय संपादणें. अर्थात् येथें जो जप होतो तो सहजासहजीं शरीर-

द्वारें घडणाऱ्या श्वासनिःश्वासाच्या प्रक्रियेवरून ठरविला जातो. योगशास्त्रान्वयें देहामध्यें मूलाधारापासून ब्रह्मरंध्रापर्यंत जीं सात नाडीचक्रें आहेत त्यांचे विशिष्ट पद्माकार आहेत. व तीं निरनिराळ्या सात देवतांचीं सात अधिष्ठानें आहेत. पैकीं पहिलें मूलाधार हें तळाशीं गुदस्थानीं चतुर्दलात्मक चक्र आहे व त्याची अधिष्ठात्री देवता गणपति आहे. दुसरें स्वाधिष्ठान लिंगस्थानीं षड्दलात्मक, देवता प्रजापति. तिसरें मणिपूर नाभिस्थानीं दशदलात्मक, देवता विष्णु. चौथें अनाहत हृदयस्थानीं द्वादशदलात्मक, देवता रुद्र. पांचवें विशुद्धि तालुमूलस्थानीं षोडशदलात्मक, देवता जीवात्मा मायेसह. सहावें आज्ञा ललाटस्थानीं द्विदलात्मक, देवता परब्रह्म परमात्मा प्रकृतिसह. सातवें ब्रह्मरंध्र मूर्धस्थानीं सहस्रदलात्मक, देवता गुरु परात्परशक्तीसह. आतां मनुष्याच्या एका अहोरात्रीच्या साठ घटकांच्या कालांत त्याच्या श्वसनावाटें श्वास आणि प्रश्वास किती जातात याचें सूक्ष्मरीतीनें गणन करण्यांत आलें आहे. ती संख्या २१६०० आहे. म्हणजे एकेका श्वासप्रश्वासाला बरोबर चार सेकंद लागतात. इतके सर्व श्वासप्रश्वास मिळून अजपा गायत्री. येथें साक्षात् गायत्रीचा जप नसतो. तर प्रत्येक श्वासप्रश्वास हा गायत्रीमंत्ररूप मानला जातो. आणि त्यांची संपूर्ण अहोरात्रींची मोजणी जपाच्या अनुष्ठानांत गणण्यांत येते. अशा भावनेनें कोणी जपयोगी प्रातःकाळीं उठून आणि आपले या दिवसांतले सर्व श्वासप्रश्वास परमेश्वरार्पण होवोत असा संकल्प करून उद्योगाला लागतो. अर्थात् हे त्याचे सर्व २१६०० गायत्रीतुल्य श्वासप्रश्वास वरील सप्तनाडीचक्रांतील त्या त्या देवतांना त्यांच्या त्यांच्या अधिकारानुसार त्या त्या संख्याप्रमाणांत वांटले जातात. तें प्रमाण असें:—गणपतीला ६००; प्रजापति, विष्णु आणि रुद्र किंवा ब्रह्मा—विष्णु—महेश या त्रिमूर्तींना प्रत्येकीं ६०००; व जीवात्मा, परमात्मा आणि परात्पर गुरु यांना प्रत्येकीं १००० मिळून ही संख्या पूर्ण होते. बौद्ध धर्मांतील लामा एक चाक फ़िरवून त्याच्या फेऱ्यावर आपली जपगणना करतात. त्यापेक्षां हि हें

अजपाजपाचें विधान अधिक सोपें आहे. कारण येथें चक्र वगैरे कांहीं बाह्य उपाधी लागत नाहीं. तर नैसर्गिक रीत्या मनुष्याचे ठायीं जो अविरत श्वासोच्छ्वास चाललेला असतो त्यावर केवळ मानसिक भावना करून हें कार्य सफल होऊं शकतें. अशा या विशिष्ट जप-विधानाचा बोध पुढील कोष्टकावरून चांगला होईल:—

क्रमांक	नाडीचक्र	स्थान	पद्मदलसंख्या	अधिष्ठात्री देवता	अर्पण संख्या
१	मूलाधार	पायु	चतुर्दलात्मक	गणपति	६००
२	स्वाधिष्ठान	उपस्थ	षड्दलात्मक	ब्रह्मा	६०००
३	मणिपूर	नाभि	दशदलात्मक	विष्णु	६०००
४	अनाहत	हृदय	द्वादशदलात्मक	महेश	६०००
५	विशुद्धि	तालुमूल	षोडशदलात्मक	जीवात्मा	१०००
६	आज्ञा	ललाट	द्विदलात्मक	परमात्मा	१०००
७	ब्रह्मरंध्र	मूर्धन्	सहस्रदलात्मक	परात्पर	१०००
				एकंदर	२१६००

तथापि ह्या सर्व आत्मानंदाच्या मार्गावरील प्रक्रिया आहेत. त्यांहून ब्रह्मानंद निराळा आहे. तो सर्वश्रेष्ठ आहे. त्याची भूमिका निराळी आहे. तो समष्टीवर अवलंबून आहे. त्याचा विषय संपूर्ण जगत् आहे. त्यांत जगताचें ज्ञान आहे व तें विज्ञानसहित आहे. म्हणजे तेथें बुद्धि आहे व बुद्धीबरोबर कर्मानुष्ठान आहे. अर्थात् ब्रह्म हें सर्वथैव कर्ममार्गावर सिद्ध होणारें आहे. पण तें कर्म समष्टिसाधक आहे म्हणजे यज्ञपर आहे. कारण यज्ञकर्म हें च एक संगतिकरणात्मक समष्टिसाधक आहे. अशा यज्ञकर्मांत च व्यक्तीला व्यष्टिभावांतून समष्टिभावांत वर चढतां येतें व तेथें च तिला परमेष्ठीचा म्हणजे ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. योगमार्ग हा शुद्ध वैयक्तिक मार्ग आहे. त्यांत समष्टीचा बिलकुल संबंध नाहीं. उलट यज्ञमार्ग हा सर्वथा समष्टीवर चालणारा आहे. जगत् यज्ञावर उभारलें आहे. उत्क्रांति यज्ञावर अवलंबून आहे. यज्ञ नाहीं तर उत्क्रांति नाहीं, जगद्धारणा नाहीं, समाज नाहीं, प्रजा नाहीं. कारण प्रजा ही सहयज्ञ म्हटली आहे. योगाला काय किंवा

भक्तीला काय म्हणजे अद्वैताला काय किंवा द्वैताला काय, त्यांना समष्टीशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं. अर्थात् योगाला ब्रह्माची सिद्धि नाहीं. त्याला ब्रह्माचें स्वरूप कळत नाहीं. तो फक्त आत्मस्वरूप पाहतो, कैवल्यपद मिळवितो. तेथें इदं नाहीं, समाज नाहीं, ज्ञान नाहीं, धर्मार्थकाम नाहींत म्हणून मोक्ष हि नाहीं. अर्थात् तेथें ब्रह्मपद नाहीं. जसा योग तशी च भक्ति. तेथें इदं आहे पण तें एका विशिष्ट देवापुरतें आहे. तो देव समष्टिरूप असेल पण भक्ताला तो व्यष्टिरूप च दिसतो. म्हणून भक्तींत हि ज्ञान नाहीं, समाज नाहीं, मोक्ष नाहीं व ब्रह्म नाहीं. तेथें प्रेमाची पराकाष्ठा आहे, विदेहता आहे, देवसायुज्य हि आहे. पण भक्ताला त्या सायुज्याशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं. त्याला देवरूप पहावें अशी इच्छा आहे. तो सदैव द्वैतांत च रममाण होणारा आणि सर्वथैव त्यांतील आनंद मानणारा आहे. त्याला आपल्या देवाच्या निर्गुणत्वाची कांहीं चाड नाहीं. तो त्याला आपलें निर्गुणनिराकारत्व सोडून सगुणसाकाररूप धारण करण्यास सांगतो. कारण त्यावांचून त्याच्या देहांतील इंद्रियांची तृप्ति होणार नाहीं व तीं निरर्थक ठरतील असें त्यास यथार्थ वाटतें व तो म्हणतो—

‘ तुम्हीं बैसलेती निर्गुणाचे खोळे । आम्हां कां हे डोळे कान दिले ।।
तुका म्हणे आतां होऊनी परिमीत । माझें कांहीं हीत विचारावें ।। ’

असें परिमित रूप घेऊन जर देवा, तूं मला दर्शन देशील तर मला किती सुख होईल आणि त्यांत तुझें कांहीं वेचणार नाहीं. म्हणून पुनः म्हटलें—

‘ ठेवीन पायावरी डोई । यासी तुमचें वेंचें कांहीं ।।
काय तुझें वेंचे मज भेटी देतां । वचन बोलतां एक दोन ।।
काय तुझें रूप घेतों मी चोरोनी । त्या भेणें लपोनी राहिलासी ।।’

हिंदुधर्मांतील भक्ति ही सर्वतोपरि वैदिक यज्ञमार्गाला धरून निघाली असल्याकारणानें तींत केवळ अमूर्त देवापुढें कोरडी प्रार्थना नाहीं तर तींत देवाच्या मूर्ति असून त्यांच्या गुणश्रवणाबरोबर रूपदर्श-

नाचा हि लाभ आहे. म्हणून ज्ञानदेवानें म्हटलें—'रूप पाहतां लोचनीं। सुख झालें वो साजणी ॥' पण तुकारामानें त्या हि पलीकडे जाऊन आपल्या सर्व च इंद्रियांना नांवनिशीवार त्याच्या चरणावर आणून घातलें आहे. तो म्हणतो—

'घेईं घेईं माझे वाचे। गोड नाम विठोबाचें ॥
डोळे तुम्हीं घ्यारे सुख। पहा विठोबाचें मुख ॥
तुम्हीं आइका रे कान। माझ्या विठोबाचे गुण ॥
मना तेथें धांव घेईं। राहीं विठोबाचे पायीं ॥
तुका म्हणे जीवा। नको सोडूं या केशवा ॥'

इतकें च नाहीं तर हा भक्तशिरोमणी त्या हि पुढें जाऊन म्हणतो, नुसते हरिगुण तोंडानें गाऊन व कानांनीं ऐकून चालावयाचें नाहीं तर सर्व च डोळे, हस्त, पाद, भाळ इत्यादिकांना हि त्यांचा त्यांचा हक्काचा वांटा मिळाला पाहिजे नाहीं पेक्षां त्यांच्यांत भांडण जुंपल्यावांचून राहणार नाहीं.—

'आइकिलें कानीं तें रूप लोचन। पहावया सीण करीताती ॥
माझ्या इंद्रियांसीं लागलें भांडण। म्हणतील कान रसना धाली ॥
करिती तळमळ हस्तपादभाळ। नेत्रांसी दुष्काळ पडला थोर ॥
गुण गाय मुख आईकती कान। आमुचें कारण तैसें नव्हे ॥
दरुषणें फीटे सकळांचा पांग। जेथें ज्याचा भाग घेईल तें ॥
तुका म्हणे माथां ठेवीन चरणीं। होतील पारणीं इंद्रियांचीं ॥'

अर्थात् ही भक्तीची पराकाष्ठा आहे यांत शंका नाहीं.

आत्मा–जगत्–ब्रह्म आणि व्यष्टि–समष्टि–परमेष्ठी या दोन त्रिकुटांचा एकमेकांशीं मेळ घालून पाहतां त्यावरून ब्रह्माचें स्वरूप व त्याच्या प्राप्तीचा मार्ग या दोहोंचा चांगला बोध होणार आहे. मूळारंभीं आत्मा हा व्यष्टिरूप एक च एक आहे. त्याच्या 'बहुस्यां प्रजायेय' या कामनेप्रमाणें प्रजेच्या ठिकाणीं बहु होण्यांत जगताची निर्मिति आहे. किंबहुना त्यानें आपलें मूळचें शुद्ध स्थितिरूप सोडून गतिरूप

धारण केल्यावांचून किंवा अजगद्भाव टाकून जगद्भाव स्वीकारल्यावांचून 'बहु स्यां प्रजायेय' या त्याच्या कामनेची पूर्ति च होणें शक्य नाहीं. असें जगत् ही एक महान् समष्टि आहे. ही समष्टि त्या व्यष्टिरूप आत्म्याची वृद्धि म्हटली म्हणजे तें च ब्रह्म होय. कारण ब्रह्म शब्दाचा अर्थ च वृद्धि आहे आणि म्हणून पाणिनीनें त्या अर्थाकडे केवळ मांगल्याच्या दृष्टीनें पाहून 'वृद्धिरादैच्' हें सूत्र व्याकरणशास्त्राचा थोडा नियम मोडून हि आपल्या ग्रंथाच्या आरंभीं योजिलें आहे. समष्टि म्हटली कीं ती नाना पदार्थांनीं युक्त असावयाची, ते पदार्थ नाना गुणरूपांचे दिसावयाचे व त्यांतून नाना कर्मैं बाहेर पडावयाचीं. अशा समष्टींतील नाना वैयष्टिक व सामाष्टिक पदार्थांच्या समुच्चयांत जी एकात्मता उत्पन्न होते ती च परमेष्ठी बनते. ती पुनः मूळच्या व्यष्टीप्रमाणें च एकमेव असते. अशा प्रवृद्ध परमेष्ठीला परब्रह्म हा शब्द लागतो व तेथें च आत्म्याचा परमात्मा होतो. या रीतीनें परमेष्ठी, परब्रह्म आणि परमात्मा हे तिन्ही शब्द एका च वस्तूचे निदर्शक आहेत. परंतु ते आतां जगताच्या आद्यस्थानीं नाहींत तर अंतिमस्थानीं आहेत आणि त्यांना हें स्वरूप आत्म्याच्या वृद्धीनें म्हणजे ब्रह्मभावानें प्राप्त झालें आहे. ही आत्म्याची ब्रह्मरूपांत वृद्धि पायरीपायरीनें घडून येते. जशी कोयींतून अंकुर, अंकुरांतून देंठ, देंठांतून शाखा, शाखेंतून पर्ण, पर्णांतून पुष्प, पुष्पांतून फल आणि फलांत पुनः मूल कोय अशी उत्तरोत्तर वृद्धि असते तशी च ही आत्मबीजांतून जगद्वृक्षाची वृद्धि आहे व प्रत्येक वृद्धीला धरून ब्रह्माचा स्फोट आहे. म्हणून मूळ आत्मा एक, मध्यंतरीं जीवात्मे अनेक आणि शेवटीं परब्रह्म परमात्मा एक. हे जीवात्मे व्यष्टिशः समष्टींत अन्तर्भाव पावतात, समष्टीच्या अंगीशीं ते अंगभूत होतात, आणि म्हणून समष्टिमध्यें च त्यांचे ठायीं नाना लहानमोठ्या ब्रह्मांचा उदय होऊन त्यांना उत्तरोत्तर उच्चोच्च ब्रह्मांचा साक्षात्कार येत जातो, व शेवटीं परमेष्ठींत परब्रह्माचे ठायीं त्यांना परमात्मता प्राप्त होते.

अशीं ब्रह्में अनेक म्हटलीं म्हणजे मानवी सृष्टींत पहिलें ब्रह्म

कुटुंब होय. या कुटुंबांत पुत्रजन्मोत्पत्तीला ‘ वृद्धि ’ म्हणजे ‘ ब्रह्म ’ हा च शब्द लावला जातो. म्हणून पुत्रजन्माचा आनंद हा पहिला ब्रह्मानंद होय. हा आत्म्याच्या अमरत्वाचा आनंद आहे. कारण ‘ आत्मा वै पुत्र नामासि ’ या न्यायानें पुत्राचे ठायीं पित्याचा पुनर्जन्म असतो व त्यायोगें पित्याचा नश्वर देह जरी मरून गेला तरी पुढील संततींत त्याचें अमरत्व कायम राहतें. हा अमरत्वाचा गुण पुरुषाचे ठायीं जी रेतनिष्पत्ति होते त्या रेतपिंडांत अन्नाच्या द्वारें येऊन उतरतो. म्हणून च आत्म्याचा पहिला जन्म पित्याच्या गर्भीभवन करणाऱ्या रेतजंतूंत होतो, आणि दुसरा जन्म प्रसवोत्तर कुमाराचे ठायीं होत असल्याकारणानें तो जें त्या पुत्राचें आधिक्यानें लालनपालन करतो तें त्याचें स्वतःचें च वर्धन असनें असें ऐतरेयोपनिषदांत म्हटलें आहे—“ पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः ।....स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयति ।....तदस्य द्वितीयं जन्म ।” अथवा हें च काय पण संपूर्ण जीवसृष्टींत जें अखंड सातत्य राहिलेलें दिसतें त्याला कारण हा च एक प्रजासंततीचा नियम आहे—“ एषां लोकानां संतत्या एव संतता हीमे लोकाः । ” या नियमाला आधुनिक जीवविज्ञानशास्त्राचा पूर्ण पाठिंबा आहे. कारण जीवोत्क्रांतिशास्त्राप्रमाणें मूळ एकपिंडात्मक (Unicellular) अति निकृष्ट जीवदेहापासून अनेकपिंडात्मक (Multicellular) प्रकृष्ट प्राणिदेहांत नाना नवीन नवीन इंद्रियांचा उदय होऊन अखेर हें अत्यंत संश्लिष्ट (Complex) असें मानवी देहाचें रूप तयार झालें आहे. त्यांत जी जीवशक्ति (Vital Energy) आणि तिचा च पुढील उच्च पर्याय प्राणशक्ति अढळ कायम राहून उन्नत झाली आहे तींत च आत्म्याचें अमरत्व दिसून येणार आहे. जीवदेहाच्या नियमानुसार त्या शक्तीचे मुख्य तीन गुण पोषण, वर्धन आणि उत्पादन हे होत. हे तिन्ही गुण सर्वसामान्य म्हटले म्हणजे ते अगदीं निकृष्ट जीवजंतूपासून तों मानवी देहापर्यंत सर्वप्राणिमात्रांना सारखे लागू आहेत. मात्र त्यांच्या कर्मांत त्या त्या

रूपाकृतींप्रमाणें गुणांशांचे फरक दिसून येतील इतकें च. मूळ एकपिंडात्मक जीवजंतु हा इंद्रियरहित असतो. अर्थात् त्याचीं हीं तिन्हीं कर्मे त्या एकमेव पिंडदेहांतून च घडतात. कारण त्याचा सर्व इंद्रियसमुच्चय त्या एक पिंडांत च सांठलेला असतो. त्या बळावर तो अन्न खाऊन आपलें पोषण करतो, पोषणानें वृद्धि पावतो, आणि ती वृद्धि कांहीं एका सीमेपर्यंत गेली म्हणजे आपल्या देहाचे ठायीं फुटून दोन होतो. हें च त्याचें प्रजोत्पादन (Reproduction) होय. येथें तो मूळचा पिंडदेह फुटण्यांत मृत झाला असें म्हटलें तर द्विधा होण्यांत पुनरपि दोन नवीन देहांत जन्मला असें म्हणावें लागतें. म्हणजे येथें पुनर्जन्मांत वृद्धि आहे आणि वृद्धींत अमरत्व आहे. अशा स्थितींत तीं द्विधाभूत पिंडशकलें इतक्या समान गुणरूपांचीं असतात कीं त्यांत पिता कोण व पुत्र कोण, किंवा माता कोण व सुता कोण हें कळण्यास कांहीं च मार्ग नसतो. फार तर ते दोन समान भ्राते वा स्वसा मानतां येतील इतकें च. सारांश, एवंविध या जीवपिंडांतील उत्पादनकर्मांत केवळ जन्म असतो, मृत्यु नसतो. कारण तेथें फालतु इंद्रियांत वृद्धि झालेली नसल्याकारणानें मृत्यु पावण्यास कांहीं देहावशेष उरत नाहीं. म्हणून असे जे एकपिंडात्मक निरिंद्रिय जीवदेह असतात ते जीवशास्त्रांत अमर मानले जातात. अशा एकपिंडात्मक निरिंद्रिय व्यष्टिरूप अमरदेहांतून पुढें जे अनेकपिंडात्मक सेंद्रिय जीवदेह निर्माण होतात ते साहजिक च समष्टिरूप असतात म्हणजे मूळचा साधा पिंड फुटून जे दोन भाग होतात ते दोन आतां स्वतंत्र व्यष्टिभावांत न राहतां एकमेकांशीं जुगून नवीन द्विपिंडात्मक उच्च देहाकारांत येतात व पुढें दोहोंचे चार, चारांचे आठ, आठांचे सोळा या प्रकारें द्विधाभवनानें शेवटीं परार्धावारी पिंडांत विभजन पावून आणि एकमेकांशीं जुळून जाऊन या मानवी देहाकारासारखा एक प्रचंड पिंडग्राम तयार करतात. अर्थात् मानवी देह ही एक अति मोठी संश्लिष्ट स्वरूपाची अंगांगीयुक्त सेंद्रिय संस्था बनते व सर्वथैव संस्थेच्या

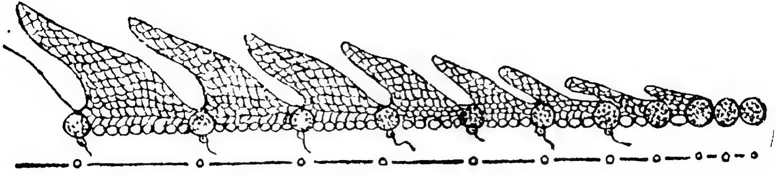
नियमानुसार चालते. आतां या सेंद्रिय जीवदेहांत जन्म आणि मृत्यु हें द्वंद्व उदय पावतें व येथें च ईशावास्योपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें 'विनाशाय मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते' या सिद्धांताची उत्तम प्रकारें प्रचीति येते. येथें हें अपरंपार वृद्धि पावलेलें शरीर मृत्युमुखीं पडतें पण त्यांतील अमरत्वाची ज्योति रेतपिंडाच्या द्वारें पुत्राचे ठायीं वहन केली जाते. असा हा रेतपिंड (Spermatozoa) यद्यपि त्या पित्याच्या उत्पत्तिकारक देहाला इतर रक्तस्नायुमज्जास्थिपिंडांप्रमाणें साक्षात् उपकारक होत नसला तरी केवळ त्या विशिष्ट पिंडाच्या उत्पत्त्यर्थ व रक्षणार्थ च त्या संपूर्ण देहाची रचना आहे हें किंचित् जीवशास्त्राच्या बारीक दृष्टीनें पाहिलें असतां तेव्हां च प्रत्ययास येणार आहे. आणि म्हणून च डॉ० वाइजमान्ननें आपल्या 'जर्म-प्लॅझम्' नामक सर्वप्रसिद्ध ग्रंथांत रेत हा नरदेहांत राजा आहे असें यथार्थ म्हटलें आहे. अर्थात् अशा रेताचें कार्य पुत्रजन्मांत सफल झालें कीं पित्याचा निरर्थक देह मागें मृत्युमुखीं पडण्यास कांहीं प्रत्यवाय रहात नाहीं. या नियमाप्रमाणें कांहीं निकृष्ट जातींच्या जीवप्राण्यांत—उदाहरणार्थ, मुंगी किंवा मधमाशी—ते नर आपल्या जवळच्या संपूर्ण रेताचें एकदां च दान करून आपण होऊन मरून जातात किंवा तसे मेले नाहींत तर त्यांना त्या समाजांत बळानें मारून टाकण्यांत येतें. अशी ही विनाशानें मृत्यु तरून संभूतींत अमरत्वाला नेण्याची ज्योति जसा एक दिवा दुसऱ्या दिव्यापासून लागावा तशी अढळ कायम राहते. कालिदासानें रघुवंशांत रघूचा मुलगा अज हा आपल्या बापाचे सर्व गुण जसेच्या तसे घेऊन कसा जन्मला तें या दीपाच्या दृष्टांतानें च दर्शविलें आहे व तो च दृष्टांत अर्वाचीन जर्मन शास्त्रज्ञ औगूस्ट वाइजमान्न यानें आपल्या उपरिनिर्दिष्ट ग्रंथांत रेताचें रहस्य कथन करतांना व माहात्म्य दर्शवितांना जसाच्या तसा घेतला आहे. कालिदास म्हणतो, अज कसा? तर "न कारणात्स्वाद्बिभिदे कुमारः प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात्।" जसा एक दिवा दुसऱ्या दिव्यापासून प्रवर्तित होतांना

किंचित् हि भेद पावत नाहीं तसा हा कुमार आपल्या कारणतत्त्वापासून म्हणजे जन्मदात्या पित्यापासून भेद पावला नाहीं. हें च आनुवंशांतील अमरत्वाचें तत्त्व विशद करतांना डॉ० वाइजमान्न म्हणतो— 'पित्याचा देह ही केवळ एक दीपज्योति (Torch) आहे. ती केव्हांतरी आपल्या ठिकाणीं जळून जाते. पण तिच्यापासून निघालेली जीवनाची ज्योति ही मात्र आनुवंशांत अजरामर राहते.'

डॉ० पॅट्रिक् जेड्डीज आणि डॉ० जे. आर्थर थॉम्सन् या शास्त्रज्ञद्वयानें 'लिंगोत्क्रांति' (Evolution of sex) नामक जो ग्रंथ लिहिला आहे त्यांत वेदांनीं 'प्रजामनु प्रजायसे तदु ते मर्त्यामृतम्'— हे मर्त्य प्राण्या, तूं प्रजेमागून प्रजा निर्माण करावीस, कारण त्यांत च तुझें अमृतत्व आहे, असें जें म्हटलें आहे व हें अमृतत्व रेताच्या द्वारें स्वतःच्या पुनर्जननांत सिद्ध होत असल्यामुळें प्रजा हा च एक अमृतत्व मिळविण्याचा मार्ग आहे—'यन्मे रेतः प्रसिच्यते । यन्म आजायते पुनः । तेन माममृतं कुरु । तेन सुप्रजसं कुरु ।'—

जें मी केलें रेतसिंचन । जें करि माझें पुनर्जनन ।
त्यानें कर मज अमृतदान । सुप्रजावर्धन करोनी ॥

असें सांगून, हे अग्ने, आम्हीं प्रजांच्या द्वारें अमृतत्व मिळवावें 'प्रजाभिरग्नेऽमृतत्वमश्याम् ।'—अशी जी अग्नीची प्रार्थना केली आहे त्या आनुवंशिकतेच्या तत्त्वांतील अमरत्वाचें रहस्य एका आकृतीच्या द्वारें उत्तम प्रकारें विशद केलें आहे. ही आकृति डॉ. मार्क्स् हर्टॉग् या शास्त्रज्ञानें आपल्या 'जीवनाचे आणि जननाचे प्रश्न' (Problems of Life and Reproduction) या ग्रंथांत जशीच्या तशी घेतली आहे आणि ती च येथें खालीं उध्दृत केली आहे. तिच्यावरून नाना जीवदेहांतील एकमेव जीवात्म्याच्या अखंड अमरत्वाचा चांगला बोध होईल व वैदिक मंत्रांचें स्वारस्य लक्षांत येईल:—



आकृति.

प्राणिदेह आणि त्याचा उत्पत्तिकारक प्रजनक पिंड यांतील संबंधदर्शक रेखाकृति. येथें तळची उजवीकडून डावीकडे जाणारी पिंडशृंखला आरंभीं दोन पर्यायांत मूळ निरिंद्रिय जीवाकार दर्शवीत आहे. नंतर पुढील दोन पर्यायांत सेंद्रिय पण असंयोगज उत्पादन आहे. त्यापुढें मात्र सर्व पर्यायांत संयोगजन्य प्रजोत्पादन आहे. त्यांत वरील मोठ्या वर्तुळाच्या अंडपिंडाला खालून रेतपिंडाचा होणारा संस्कार दिसत आहे. डावीकडील बाजूस उत्तरोत्तर वाढणारे त्रिकोणाकार ठिपक्याठिपक्याचे देह एकापुढें एक अनेक वंशांत देहांची उन्नति दाखवीत आहेत.

येथें सदर आकृतींत मूळारंभीं उजवीकडून डावीकडे जीवदेह हा एकपिंडात्मक आद्यस्वरूपाचा किंवा फार तर दोन स्त्रीपुंप्रजनक पिंडांच्या संयोगांत बनलेल्या जुगटाच्या स्वरूपाचा दिसून येणार आहे. असा पिंड पोषणानें वृद्धि पावून व वृद्धीनें फुटून दोन होतो व ते दोन तुकडे पुढें त्या च प्रकारें द्विधाभवनानें विभाग पावत जातात. हे विभाग जेव्हां कांहीं एका आकर्षक शक्तीनें निरनिराळ्या थरांत एकत्र जमतात तेव्हां त्यांच्या संघांपासून निरनिराळे इंद्रियाकार बनूं लागतात. हीं इंद्रियें श्रमविभागाच्या तत्त्वानुसार आपआपल्या ठायीं आपआपलीं विशिष्ट कर्में वांटून घेतात व त्यायोगें आपआपल्या विशिष्ट आकारांत स्थिरता पावतात. म्हणून च तीं सामान्यतः एकमेकांपासून रूपानें अगदीं भिन्न दिसतात; जसें रक्तपिंड, स्नायुपिंड, अस्थिपिंड, मज्जापिंड, ग्रंथिपिंड इत्यादि. याचा परिणाम एक लहानमोठ्या आकाराची संश्लिष्ट देहरचना निर्माण होते आणि केवळ त्या संश्लिष्टतेच्या योगें च ती प्रमाणसमतेंतून ढळते. कारण ही रचना मूळच्या सर्वकर्मक्षम आद्यपिंडाकारापासून फार दूर गेलेल्या नाना गुणकर्मांच्या व रूपांच्या नाना प्रतिस्पर्धी पिंडांच्या

समवायांत सिद्ध झालेली असते, आणि म्हणून च ती आपल्या मूळच्या पुनर्घटनात्मक शक्तीचे ठायीं उत्तरोत्तर मर्यादित होऊन शेवटीं तत्कालीन तात्पुरत्या वा सर्वसामान्य कायमच्या मृत्यूला बळी पडते. परंतु हा प्रवृद्ध देह म्हणजे च कांहीं सर्व नाहीं. कांहीं ठिकाणीं गर्भाच्या अगदीं प्रथमावस्थेंत सुद्धां आरंभीं वा कालांतरानें सदा च प्रजनकपिंडांना एका बाजूला काढण्यांत येतें. हे पिंड आपल्या साध्या स्वरूपांत अविकृत राहतात व ते मूळच्या आद्यजीवपिंडांतील गुणरूपाची व कर्माची परंपरा रक्षण करतात. आतां हे बीजभूतपिंड यद्यपि आपल्या ठायीं विभजनधर्मानें असंख्यात वाढत असले तत्रापि ते वृक्षदेहापासून सर्वथा अलग राहतात, आणि ज्याअर्थीं ते आद्य जीवपिंडासारखे आपल्या मूळच्या साध्या स्वरूपाला चिकटून बसतात—तें रूप सोडीत नाहींत—त्याअर्थीं त्यांना त्या आद्यजीवपिंडांतील अमरत्वाच्या गुणाचा साहजिक च लाभ होतो असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. वरील आकृति असें दाखवीत आहे कीं पितृदेहांतील सदर्हू असंख्यात बीजपिंडांपैकीं एक पिंड आपल्या जन्मस्थानापासून सुटून (आणि बहुतेक सर्व ठिकाणीं मातेच्या ठायीं असलेल्या निराळ्या विरुद्ध रूपाच्या बीजपिंडाशीं संगत होऊन) एका नूतन वृक्षदेहाला जन्म देत आहे आणि त्या च बरोबर निश्चितपूर्वक एका नवीन बीजशृंखलेला उत्पन्न करीत आहे किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे जुन्या परंपरित शृंखलेचें अस्तित्व कायम राखीत आहे. यासंबंधीं डॉ० वाइजमान् म्हणतो—

“ प्राण्याचें शरीर हें जीवशक्तीचे खरे वाहक जे प्रजनकपिंड त्यांचें केवळ एक गौणस्वरूपाचें परिशिष्ट आहे. ” हें च तत्त्व प्रो. रे लँकेस्टर् हा अधिक स्पष्ट रीतीनें पुढील प्रमाणें विशद करून दाखवितो.—

“ अनेकपिंडात्मक प्राणिदेहांच्या रचनेंत जे कांहीं पिंड इतर अंगभूत पिंडांच्या घटकावयवांपासून अलग केले जातात ते स्त्रीदेहांत अंडपिंड (Egg-cells) आणि पुंदेहांत रेतपिंड (Sperm cells) हे होत. हे पिंड एकमेकांशीं संगत होतात आणि जीवाचें सातत्य राखतात.

तदितर बाकीचे सर्व पिंड केवळ ह्या अमर पिंडांचे धारक व पोषक असल्याकारणानें कालांतरानें जर्जर होऊन मृत्युमुखीं पडतात. या दृष्टीनें उच्च प्राण्यांचे मरणाधीन देह हे अनित्य आणि अप्रधान ठरतात. ते मूळच्या एकपिंडात्मक अंडाच्या अतिमहत्त्वाच्या अमर वंशाचें यथायोग्य पालन करून पुढें इष्ट कालीं व इष्ट स्थलीं त्याला केवळ वहन करण्याकरितां च जन्म पावलेले असतात यांत कांहीं शंका नाहीं." हा देहदेहींचा संबंध जो येथें आधिभौतिक भूमिकेवर दर्शविला आहे तो च भगवंतांनीं गीतेंत आध्यात्मिक भूमिकेवर अधिक स्पष्ट करून दाखविला आहे हें निराळें सांगावयास नको च.

आतां आत्म्याचें अमरत्व प्रजेच्या सातत्यांत अखंड कायम राहतें असें म्हटलें म्हणजे पुढील तीन प्रश्न उपस्थित होतात—(१) प्रजा उत्पन्न कशी होते, (२) ती कोण उत्पन्न करतो, व (३) तींत कोणती सिद्धि असते? या तिन्ही प्रश्नांचीं उत्तरें भगवंतांनीं गीतेंत पुढील एका श्लोकांत प्रजापतीचें वचन म्हणून दिलीं आहेत—

"सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।
अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥"

हा श्लोक पूर्णपणें जीवविज्ञानशास्त्रांतील तत्त्वानुसार आहे व त्याला जेड्डीज् आणि थॉम्सन् यांच्या उपर्युक्त ग्रंथाची सर्वथैव पुष्टि आहे. येथें प्रजा 'सहयज्ञ' म्हणजे यज्ञासह निर्माण करून तो निर्माणकर्ता प्रजापति 'पुरा' म्हणजे पूर्वीं निर्माणोत्तरकालीं त्या प्रजांना उद्देशून बोलता झाला कीं, हे प्रजा हो, तुम्हीं ह्या यज्ञाचा पुरस्कार करून प्रसूति पावा; हा यज्ञ ही च कोणी कामधेनु किंवा वत्सला धेनु ती तुम्हांला तुमचे इष्टकामरूप दुग्ध देणारी होवो. येथें 'प्रजाः' हें पद उत्क्रांतीच्या अत्यंत व्यापक अर्थानें एकापुढें एक निर्मिति पावणाऱ्या उच्चोच्च जीवपर्यायांना धरून योजिलें आहे हें उघड आहे. अशा जीवसृष्टींत जें प्रजोत्पादन होतें तें यज्ञानें घडून येतें ही गोष्ट सदर्हू शास्त्रज्ञांनीं आपल्या ग्रंथांत अगदीं निकृष्ट दर्जाच्या कृमिकीटकांपासून तों

तहत मानवी जीवापर्यंत सप्रमाण सिद्ध करून दाखविली आहे. तथापि हें च काय पण वेदांनीं ' यज्ञो वै भुवनस्य नाभिः '—यज्ञ ही भुवनाची नाभि आहे असें म्हणून जगदुत्क्रांतीच्या मुळाशीं यज्ञ हें एक च तत्त्व आहे असें प्रतिपादलें आहे व त्या यज्ञाची व्याप्ति संपूर्ण जीवाजीव-सृष्टीशीं जोडून दाखविली आहे उदाहरणार्थ, तैत्तिरीयोपनिषदांतील जगदुत्क्रांतीच्या वर्णनांत मूळारंभीं ' एकमद्वितीयं ' अव्यक्त आत्म्यानें जेव्हां आपल्या एकत्वाचा, अद्वितीयत्वाचा व अव्यक्तत्वाचा यज्ञ केला तेव्हां त्यापासून सृष्टीचा पहिला पर्याय जें आकाश तें प्रादुर्भाव पावलें. पुढें त्या आकाशाच्या यज्ञांत वायु, वायूच्या यज्ञांत अग्नि, अग्नीच्या यज्ञांत आप, आपाच्या यज्ञांत पृथ्वी, पृथ्वीच्या यज्ञांत ओषधि, ओषधींच्या यज्ञांत प्राणी, व प्राण्यांच्या यज्ञांत मानव अशी ही सृष्टि वृद्धिंगत होत गेली. ही च गोष्ट अर्वाचीन भौतिकशास्त्राच्या भाषेंत सांगावयाची तर अजीवसृष्टीच्या आरंभीं ऋणचिन्हांकित प्रकृतिविद्युत् (Electron) आणि धनचिन्हांकित पुरुषविद्युत् (Proton) यांनीं जेव्हां आत्मयज्ञ (Self-sacrifice =स्वार्थत्याग) केला तेव्हां त्या संयोगापासून उज्ज्प्राणादि (Hydrogen-Oxygen) प्रजा जन्मास आली. पुढें त्या उज्ज्ञादि मूलतत्त्वानीं जेव्हां तसा च आत्मयज्ञ केला तेव्हां त्यांतून आद्यजीवरसायन (Protoplasm) तयार झालें. अशा आद्यजीवरसायनांत पुढें त्या च तत्त्वावर जसजसे एका मागून एक निराळ्या गुणरूपांचे जीवस्फोट होत गेले व त्यांत लिंगभेद घडून आले तेव्हां तेथें अहमिदं किंवा स्वात्मपरात्म (Subject & Object) हें द्वंद्व उदय पावलें. शेवटीं या लिंगोत्क्रांतींत जेव्हां हा स्वात्मपरात्मभाव (Egoism & Altruism) पूर्णतेला गेला तेव्हां मानवाचे ठायीं समाजाचा गुण स्थिर झाला व त्या बळावर त्यानें अंतिम ब्रह्मपद मिळविण्याची योग्यता संपादली. असा हा सर्व यज्ञाचा परिपाक आहे व त्यांत केवळ या एका यज्ञमार्गावर जें प्राणिदेहाचें अद्भुत यंत्र तयार झालें त्यांत च अखेर मानवाच्या अत्यद्भुत शरीरयंत्राची उभारणी आहे.

येथें त्या मूळच्या एकमेव निर्गुणनिराकार परमात्म्याचा प्रतिनिधिभूत जो सगुणसाकार जीवात्मा तो आतां आपल्या आत्मत्वाच्या ठायीं ज्ञानाचें अधिकरण होतो, त्यांत तो आपल्या अस्मितेंत किंवा अहंकारांत पहिला आनंद उपभोगतो, त्यांतून पुढें तो बुद्धींत उतरून सदसत् किंवा योग्या-योग्य यांची विचक्षणा करतो, त्यानंतर बुद्धीच्या अनुसार तो मनाला नाना विकारांनीं रंजित करतो व मनाच्या द्वारें इंद्रियांना क्रियाप्रवृत्त करून शेवटीं तो त्या इंद्रियांच्या नानाविध कर्मांत त्या परमात्म्याची मूळची 'बहु स्यां प्रजायेय' ही कामना पूर्णपणें सुफलित करून टाकतो. तथापि ही सिद्धि जीवसृष्टींतील लिंगोत्क्रांतींत प्रस्फुट होणाऱ्या क्षुधा आणि काम या विकारांत घडून येत असल्याकारणानें तींत एका बाजूनें अन्नप्राशनानें जें शरीराचें पोषण होतें व दुसऱ्या बाजूनें प्रजा प्रसूतीनें वंशाचें रक्षण घडतें त्यांत मानवजातीमध्यें कुटुंब, वर्ण, राष्ट्र इत्यादि समष्टिरूप उच्चोच्च पर्याय उद्भव पावतात आणि ते सर्व आपल्या ठायीं त्या जीवात्म्याच्या स्वार्थपरार्थांची एकात्मता घडवून आणून त्याला ब्रह्माचा खरा मार्ग दाखवितात. हे मानवव्यक्तीला व्यष्टिभावांतून समष्टिभावांत नेणारे उत्क्रांतीचे भावना (Emotions), वासना (Passions), आणि यंत्रणा (Reproductive organs) यांतील पर्याय सद्‌हू शास्त्रज्ञांनीं लिंगमानसशास्त्रानुसार जे आपल्या ग्रंथांत दर्शविले आहेत ते येणें प्रमाणें.—

(१) मनाच्या निकृष्ट भावना आणि बुद्धीच्या साध्या प्रवृत्ति यांच्या बाबतींत पशु आणि मानव यांच्यामध्यें बहुतांशीं सामान्य सारखेपणा आहे. विशेषतः जे मानसिक उद्रेक लैंगिक प्रजोत्पादनाशीं निगडित आहेत त्यांच्या प्रांतांत तर याची समता सहज प्रचीतीस येणारी आहे.

(२) स्त्रीपुरुषांतील कामविकाराचीं मुळें यद्यपि देहांतील लैंगिक आकर्षणांत रुतलेलीं असलीं तत्रापि त्यांची क्रमशः वृद्धि मनाच्या उच्च सहानुभूतींत घडून येते.

(३) लैंगिक आकर्षणाच्या वृत्ति मूळ निकृष्ट दर्जाच्या शुद्ध शारीरिक अवस्थांतून कामाच्या वृद्धीबरोबर उच्च मानसिक अवस्थांत वृद्धि पावतात.

(४) स्त्रीपुरुषांतील बौद्धिक आणि भावनिक भेद हे अति खोल स्थित असलेल्या शारीरिक भेदाशीं परस्परसापेक्षतेनें संबद्ध आहेत. स्त्री आणि पुरुष हे एकमेकांना प्रतिपूरक आहेत आणि म्हणून आपआपल्या ठिकाणीं सारखे च उच्च आहेत.

(५) जसजशी स्त्रीपुरुषांतील कामुक प्रेमाची भावना आस्ते आस्ते वृद्धिंगत होते तसतसें त्यांचे ठायीं प्रजाविषयक प्रेम हि अधिकाधिक वाढूं लागतें. मातेनें बालकाला स्तनपान देणें किंवा त्याची विशेष काळजी वाहणें या क्रिया सुद्धां 'आत्मनस्तु कामाय बालकः प्रियो भवति' अशा स्वरूपाच्या असूं शकतील. कांहीं थोड्या अकालपक्क हळव्या प्राण्यांवांचून संपूर्ण पक्षिवर्ग आणि सस्तन प्राणिवर्ग यांमध्यें च केवळ खरेंखुरें अपत्यप्रेम जोरदार रीतीनें प्रस्फुट होतें. आणि तेथें च मातेचा प्राजनिक स्वार्थत्याग किंवा प्रासुतिक आत्मयज्ञ हा अत्यंत वृद्धि पावलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो.

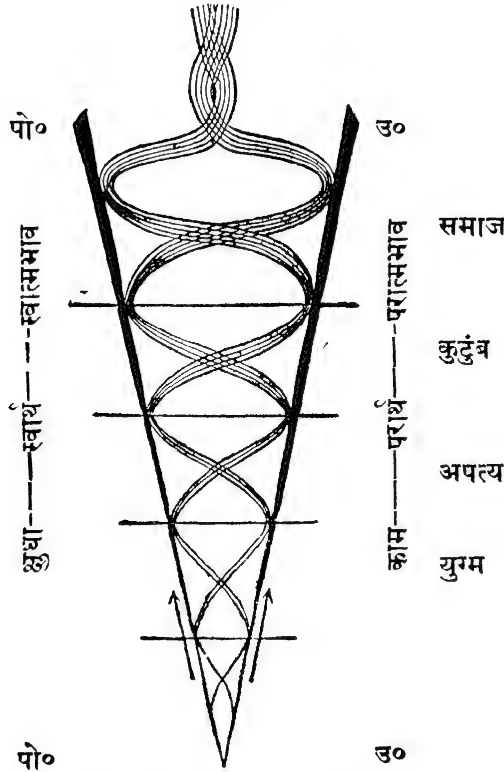
(६) कोकिळ पक्षी हा आपल्या विशिष्ट नैसर्गिक शरीरावस्थेमुळें गुन्ह्याच्या प्रवृत्तीची उत्क्रांति दर्शवितो.

(७) स्वात्मभाव (Egoism) आणि परात्मभाव (Altruism) यांचीं मुळें प्राथमिक क्षुधा आणि काम यांच्या ठिकाणीं म्हणजे मूळ पोषणात्मक आणि उत्पादनात्मक क्रियाप्रवृत्तींच्या ठिकाणीं अनुक्रमें रुतलेलीं आहेत. मनाची भावना आणि इंद्रियाची क्रिया यांचे वेगवेगळे प्रवाह हे जरी एका च उगमस्थानापासून निघत असले आणि ते निरनिराळ्या वळणांच्या जागीं फार खुबीदार रीतीनें एकमेकांत मिसळून जातांना दिसले तरी त्यांनीं शेवटीं एका अंतिम बिंदूचे ठायीं अधिकाधिक मिळून एकात्मता प्राप्त करून घेणें अत्यावश्यक आहे. ही गोष्ट सदर ग्रंथकारांनीं ज्या एका रेखाकृतीच्या द्वारें उत्तम प्रकारें

विशद करून दाखविली आहे ती आकृति पुढीलप्रमाणें त्यांच्या च ग्रंथांतून उध्दृत केली आहे (The Evolution of Sex, C. S. Series P. 280).

अंतिम समाजांतील परमैक्यता

(Ideal Unity)



आद्यजीवरसात्मक द्रव्यांतील

अभिन्न एकता

(Protoplasmic Identity)

आकृति— पोषण आणि उत्पादन व त्यांना धरून अनुक्रमें स्वात्मभाव-दर्शक स्वार्थपर क्रियाप्रवृत्ति आणि परात्मभावदर्शक परार्थपर क्रियाप्रवृत्ति यांतील संबंध दर्शविणारी रेखात्मक रूपाकृति.

सदर रेषाकृतींत लिंगोत्क्रांतींतील सर्व महत्त्वाच्या मुद्यांचा समारोप झाला आहे. येथें मूळ एका बिंदूपासून निघून दोन विरुद्ध बाजूंना जाणाऱ्या दोन रेषा मानसिक भावनात्मक आणि व्यावहारिक कर्मात्मक प्रवृत्ति दर्शवीत आहेत. त्यांत एका बाजूला डाव्या रेषेवर क्षुधा (Hunger), स्वार्थ (Self-Regarding), आणि स्वात्मभाव (Egoistic) उमटले आहेत, तर दुसऱ्या बाजूला उजव्या रेषेवर काम (Love) परार्थ (Other-Regarding), आणि परात्मभाव (Altruistic) उदय पावले आहेत. या दोहोंचें उगमस्थान जो मूळ बीजबिंदु तो क्षुधा आणि काम व तदनुसार देह—पोषणात्मक आणि प्रजा—उत्पादनात्मक क्रियाप्रवृत्ति यांची प्राथमिक स्वरूपाची अति निकट सांगड दर्शवीत आहे. प्रत्येक वर चढणारी पातळी सदर क्रिया-प्रवृत्तींची अधिकाधिक रुंदावत चाललेली व उदात्त बनत असलेली स्थिति दाखवीत आहे. परंतु त्यांतील एक बाजू जेव्हां दुसऱ्या बाजूपेक्षां उगा च डौल करून वर चढूं लागते तेव्हां तोल ढळतो व दुसरी बाजू प्रातिलोम्यानें खालीं उतरून व्यर्थ निंदास्पद ठरते. अशा या दोन सहोपचारी (Complementary) प्रवृत्तींच्या दरम्यान साक्षात् प्रगतीचा मार्ग क्रियाप्रतिक्रियारूपानें जो दर्शविण्यांत आला आहे त्यांतील उत्तरोत्तर मीलन अधिकाधिक गुंतागुंतीचें दिसून येणार आहे. या मार्गावर कामुक आकर्षण हें आपली पूर्ण स्वार्थी दृष्टि सोडतें, क्षुधेवर कामाचा पगडा बसणें शक्य होतें, स्त्रीपुरुषयुग्मांतील प्रेमभावना अपत्यप्रेमानें वृद्धि पावते, अपत्यप्रेमाची प्रबल वृत्ति जातिप्रेमांत रुंदावत जाते, आणि शेवटीं त्या दोन्ही स्वात्मपरात्म-भावदर्शक प्रवाहांचा एका ठिकाणीं एका सुरांत पूर्ण मिलाफ होऊन तें च मनुष्याचें अंतिम ध्येय ठरतें. यावरून लैंगिक जीवन (Sexual life) म्हणजे 'आत्म्याच्या शाश्वत पुनर्जननानें परमार्थाचा ओनामा शिकण्याची शाळा' (The eternally self-renewing school of altruism) असें जें म्हटलें जातें तें किती सार्थ आहे हें लक्षांत येतें.

सारांश, जीवोत्क्रांतिशास्त्राप्रमाणें मूलजीवबीजाच्या ठिकाणीं फुटून दोन होणें व त्या दोनांचें संगतिकरण होऊन पुनरपि त्यांतून एक निपजणें हा जो गुण आहे तो च आत्म्यांतून ब्रह्माची सिद्धि होण्यास कारणीभूत आहे. अर्थात् त्याला मध्यंतरीं अनेकांत किंवा नानात्वांत यावें लागतें हें उघड आहे. हें नानात्व द्वंद्वांतून सिद्ध होतें व मूल द्वंद्व आत्म्याचे ठायीं दोन परस्परविरुद्ध गुणांत आविर्भाव पावतें. ते गुण स्वतंत्र असतात परंतु आत्म्याच्या आधारानें सापेक्षतेंत येतात. ही आत्म्याची द्वंद्वांत होणारी वृद्धि येणेंप्रमाणें संख्येनें दर्शवितां येईल. मूळ आत्मा एकमद्वितीयं. ही १ संख्या १ राशी होय. ती निर्गुण, निष्क्रिय, निराकार, निरपेक्ष असते म्हणून यथार्थ निर्द्वंद्व ठरते. ती आपल्या ठायीं विभाग पावून दोन झाली कीं तेथें दिक्कालान्वयें एकदम दोन द्वंद्वें उमटतात—(१) एक विरुद्ध अनेक हें संख्याद्वंद्व कालद्वंद्व असतें, व (२) निर्गुण विरुद्ध सगुण हें गुणद्वंद्व स्थलद्वंद्व होतें. आतां येथें द्वंद्वाच्या दोन कोटया दोन राशी मूळच्या एकमेव राशीशीं मिळून तीन ही संख्या निपजते. पुनः त्या तिनांत दोन बिंदु दोन ध्रुवस्थानीं व मध्यंतरीं एक गुणरेषा मिळून तिहींचा जो एक प्रमाण· दंड बनतो त्यानें कोणत्या हि घन पदार्थाचें मापन करतां येतें. अर्थात् हें मापन दोन द्वंद्वांच्या योगें होतें. म्हणून च व्याकरणशास्त्रांत द्वंद्व शब्दाची व्याख्या ‘द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ’ अशी ‘द्वौ’ च्या द्वित्तानें करण्यांत येतें. येथें या द्वितापासून जी चार संख्या निघते ती च प्राचीन यजुर्वेदांतील रुद्राध्यायांत ‘चतस्रश्चमेऽष्टौ च मे’ इत्यादिपूर्वक समसंख्यागणनेंत आरंभीं घेतली आहे आणि ती च हलीं अर्वाचीन विभजनात्मक पूर्णांकगणितपद्धती (Quantum Theory) मध्यें मूलांकाचे जागीं मानली आहे व त्यावरून पुढील सर्व गणित पूर्णांकांत बसविलें आहे. आतां ही संख्यावृद्धि काय किंवा गुणवृद्धि काय ज्या विशिष्ट तत्त्वानें घडून येते तें तत्त्व यज्ञ होय. असा यज्ञ आरंभीं पूर्णाला अपूर्णांत विभागतो आणि शेवटीं पुनः त्या अपूर्णांतून पूर्णाची निष्पत्ति करतो.

उदाहरणार्थ, मूळचा एकमेव निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य आत्मा आपल्या ठायीं प्रजेच्या कामनेनें फुटून आणि विभाग पावून प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत उतरतो. त्यांतील पुरुष निर्गुण राहतो पण अनेकत्वांत येतो, तर प्रकृति त्रिगुणात्मिका होते पण एकत्वांत राहते. जात्या तीं दोन्हीं मूळच्या आत्म्याप्रमाणें च निरपेक्षतः स्वतंत्र असतात पण जेव्हां तीं यज्ञाचें अवलंबन करून स्वातंत्र्य सोडतात व सापेक्षता धरतात तेव्हां त्यांचें योग्य संगतिकरण होतें व त्यांतून पुढें सर्व प्रजा जन्मास येते. येथें च केवळ ब्रह्माच्या सिद्धींत आत्म्याची कामना सफलता पावते. असा आत्मा जसा मूलस्थानीं एकमेव पूर्ण असतो तसें च ब्रह्म हि अंतिम-स्थानीं एकमेव पूर्ण असतें. मध्यंतरीं मात्र प्रकृतिपुरुषद्वंद्वाचे ठायीं गुण-कर्मानें पृथक्त्व व पृथक्त्वानें अपूर्णत्व येतें. त्यांत प्रकृति ही जाया व पुरुष पति होतो. अशी जाया काय किंवा पति काय तीं एकेकट्या स्थितींत 'असर्व' असतात म्हणून मागें शतपथांतील श्रुत्यनुसार सांगितलें च आहे. आतां हें स्त्रीपुरुषांतील जायापतित्व यज्ञानें सिद्ध होतें असें म्हटलें म्हणजे जावत्कालपर्यंत पुरुषानें जाया संपादन केली नाहीं व तो अपत्नीक राहिला तावत्कालपर्यंत तो जसा 'असर्व' म्हटला जाईल तसा च 'अयज्ञ' हि ठरेल यांत कांहीं शंका नाहीं. म्हणून तैत्तिरीय ब्राह्मणांत स्पष्ट म्हटलें 'अयज्ञो वा एषः। योऽपत्नीकः। न प्रजा प्रजायेरन्। पत्न्यन्वास्ते। यज्ञमेवाकः। '—जो अपत्नीक आहे तो अयज्ञ आहे कारण तो प्रजा निर्माण करूं शकत नाहीं. पण जो पत्नीवान् असतो तो च प्रजावान् होतो व यज्ञवान् ठरतो.

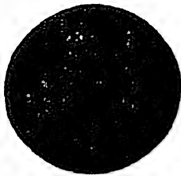
या स्त्रीपुरुषांतील जायापतित्वाच्या आत्मयज्ञांत मूळ 'एक एवात्मा स्त्रीपुंरूपेण जायते' या न्यायानें एकमेव आत्म्याचा स्त्रीपुरुष-रूपांत जो भेद झालेला असतो त्या भेदांतून च पुढें पुनः पुत्ररूपानें अभेद निर्माण होतो. म्हणून च 'अर्धो वा एष आत्मनो यत्पत्नीति' किंवा 'अर्धो ह वा एष आत्मनो यज्जाया' अशीं ब्राह्मणग्रंथांतून श्रुतिवचनें आहेत व त्यांत च 'पुत्रोऽप्यात्मैव' किंवा 'आत्मा वै पुत्र

नामासि' अशी पितापुत्रांच्या ठायीं आत्मब्रह्मांची एकात्मता दर्शविण्यांत आली आहे. यावरून पुरुष=पुरु+सः=अनेकांना व्यापून असणारा जो तो आत्मा, जाया, आणि प्रजा या त्रिवर्गांना मिळून त्रिरूपात्मक ठरतो. येथें जो भर्ता ती च भार्या किंवा जो पति ती च जाया असल्याकारणानें तिच्या ठायीं उत्पादन केलेलें 'अपत्य' हें पतीचें पतन न पावलेलें म्हणजे अमरत्वाला गेलेलें आत्मत्व होय. म्हणून च मनूनें यथार्थ म्हटलें आहे— 'एतावानेव पुरुषो यज्जायात्माप्रजेति ह। विप्राः प्राहुस्तथा चैतद्यो भर्ता सा स्मृतांगना ॥' — पुरुष कसा? तर जो जाया, आत्मा आणि प्रजा मिळून बनलेला; याला च शहाणे लोक म्हणतात कीं जो भर्ता ती च भार्या किंवा अंगना जाणावी. अंगना म्हणजे 'अंगाय पुत्रार्थं आनीयते इति'— जी पुत्रप्राप्तीकरितां योजिली जाते ती, अशी राघवानंदानें आपल्या टीकेंत त्या शब्दाची व्याख्या केली आहे. ती च जाया म्हणजे जी पतीला पोटीं जन्म देते ती. अर्थात यामध्यें पुरुषाचें पति हें पूर्वरूप, पुत्र हें उत्तररूप, आणि जाया हें त्या दोहोंना जोडणारें मधलें संधान होय. अशा जायापतींच्या दांपत्यांतील प्रजा-निर्मितींत त्या उभयतांचा सारखा च भाग असतो, व त्यापासून त्या उभयतांना सारखी च सुखप्राप्ति होते. म्हणून त्यांत एकानें दुसऱ्याला कमी लेखण्याचें काम नसतें. ही गोष्ट ऋग्वेदांतील वृषाकपिसूक्तांत इंद्रइंद्राणींच्या संवादांत फार मौजेनें दर्शविण्यांत आली आहे, व ती नासदीयसूक्तभाष्यांत विस्तारानें कथन केली आहे.

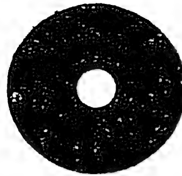
या सर्व विवेचनावरून उत्क्रांति म्हणजे आत्म्याचें ब्रह्म होणें ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते. अशा उत्क्रांतींत मूळ दोन भाग पड-तात. ते रूपोत्क्रांति आणि गुणोत्क्रांति हे होत. मूळच्या आत्मबीजा-पासून जगद्वृक्षांत मानवी देहापर्यंत चाललेली जी उत्क्रांति ती रूपो-त्क्रांति. तींत नाना प्रकारचीं जीवाजीव रूपें निर्माण होऊन शेवटीं चौऱ्यांशी लक्ष योनींतून मानवी रूप जन्मास येतें व तेथें च रूपोत्क्रांतीची परिसमाप्ति होते. पुढील उत्क्रांति मानवी रूपाचे ठायीं गुणांमध्यें

चालते व तींत विवाह, कुल, जाति, वर्ण, चातुर्वर्ण्य, किंवा गोत्र, गण, जन, पांचजन्य, राष्ट्र इत्यादि नाना प्रकारच्या संस्था निर्माण होतात व त्याचें च पर्यवसान व्यष्टीच्या पुढील समष्टींची अंतिम समष्टि जी व्यष्टिरूप परमेष्ठी ती ज्ञानी मानवाचे ठायीं विज्ञानप्रज्ञानांत प्रादुर्भाव पावते हे मूळ एकमेव आत्मबीजापासून वृद्धि पावणाऱ्या जगद्वृक्षाच्या गुणविकासांत ठायीं ठायीं प्रस्फुट होणारे उत्क्रांतीचे टप्पे जीवोत्क्रांतीच्या सादृश्यानें पुढील पृष्ठ १०८ मध्यें ९ आकृतींत दर्शविले आहेत.

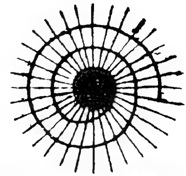
येथें मूळ अविकृत आत्मपुरुष हा एक, अद्वितीय, अविभक्त, एकजिनसी, निरपेक्ष स्वरूपाचा अन्तर्बीजरहित (Uunucleated) पिंडसदृश आहे (आ० १). त्यांत प्रथम त्याच्या ' एकोऽहं बहु स्यां ' या कामनेबरोबर जो मायेचा म्हणजे गुणशक्तीचा स्फोट होतो तो च केंद्रस्थानीं आद्यबीजबिंदु तयार होतो. हा मूळ अविभक्तांत पहिला अन्तर्गत विभाग होऊन मायेच्या केंद्रबिंदूसह जें आत्मवर्तुळ बनतें तें बीजभूतपिंड (Nucleated cell) सदृश दिसूं लागतें (आ० २). पुढें त्या माया नामक गुणशक्तीचें प्रकृतींत म्हणजे क्रियाशक्तींत प्रकटीकरण होतें आणि ती प्रकृति वाढूं लागली कीं आत्मवर्तुळाला अन्तर्बाह्य व्यापून टाकिते. येथें आकृति ३ मध्यें हा मायेचा प्रकृतीच्या द्वारें होणारा प्रसार आत्मबीजाभोंवतीं उभा आडवा सर्व बाजूंनीं दाखविला आहे. अर्थात् आतां आकृति २ च्या उलट आकृति ४ मध्यें मायेच्या वृद्धिंगत होणाऱ्या प्राकृतिक वर्तुळाच्या केंद्रभागीं आत्मपुरुष विराजमान होतो. येथें या दोन परस्पर विरुद्ध आकृतींत केंद्र आणि वर्तुळ पूर्णपणें परिवर्तन पावलेलीं दिसून येतात. म्हणजे पहिल्या आकृतींत जें आत्म्याचें बहिर्वर्तुळ व मायेचें अन्तः केंद्र असतें तें आतां पार बदलून जाऊन मायेच्या प्राकृतिक वर्तुळाचे ठायीं आत्म्याचें बीज केंद्रस्थानीं येऊन उतरतें. ही स्थिति यद्यपि विभाग पावलेली दिसली तरी तो विभाग नीरक्षीरवत् १×१=१ अशा स्वरूपाचा एकमेव च समजला



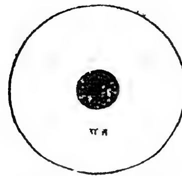
मूळ अविकृत आत्मा



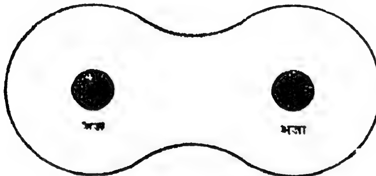
केन्द्रस्थानी मायेचा स्फोट



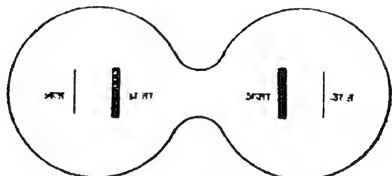
मायेचा प्रसार केन्द्रस्थानी आत्मा



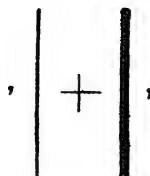
मायेचे वर्तुळ केन्द्रगामी [illegible]



प्रथम अन्तर्गत विभाजन



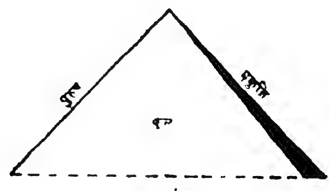
द्वितीय अन्तर्गत विभाजन



तृतीय पूर्ण विभाजन



साक्षीस्वरूप

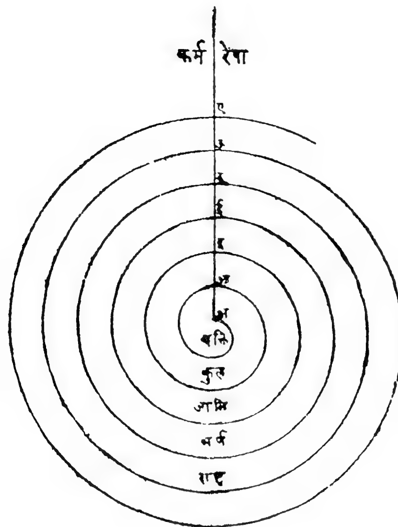


प्रज्ञातंतु
आत्मसिद्धि

जातो. कारण त्यांत आत्मा 'अज' आणि माया 'अजा' हें त्यांचें अव्यक्तत्व कायम राहतें. यानंतर अव्यक्तांतून व्यक्ताची सिद्धि पूर्ण होण्यापूर्वीं या अजाजांच्या केंद्रवर्तुळांत दोन विपाकविभजनें घडून येतात. तीं ५ व ६ या दोन आकृतींत दर्शविलीं आहेत. त्यांतील पहिल्या म्हणजे ५ व्या आकृतींत अज आणि अजा यांच्या एकेका स्वतंत्र बिंदूभोंवतीं मायेचें कडें पसरून तें विभाग पावण्याच्या मार्गांत आहे. तें च पुढें ६ व्या आकृतींत अगदीं विभक्त होण्याच्या स्थितींत आलें कीं प्रथम बीजबिंदु फुटून त्या प्रत्येकांतून एकेक अजाजांचा जोडतंतु निघतो. या वरून अज काय किंवा अजा काय, तीं दोन्ही निरपेक्षपणें स्त्रीपुरुषरूपीं असूं शकत नाहींत तर अजेंत अजाचा व अजांत अजेचा कांहीं अंश राहतो व तो च पुढें त्या दोघांचा संयोग घडवून आणण्यास उपयोगी पडतो. शेवटीं आकृति ७ मध्यें विभजन पूर्ण झाल्यानंतर मायेचें कवच नाहींसें होऊन पुरुष आणि प्रकृति स्वतंत्रपणें (non-related two) उदयास येतात व तें च मूळच्या निर्द्वंद्वांतून सांख्य स्वरूपाचें १+१=२ हें द्वंद्व सिद्ध होतें. तथापि प्रथम द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें प्रकृति त्रिगुणसाम्यांत अव्यक्त आणि पुरुष नानात्वांत व्यक्त गणले जातात. आणि पुढें गुण ढळून जेव्हां प्रकृतीला व्यक्तत्व येतें तेव्हां त्या प्रकृतीचें एकेका पुरुषाशीं संगतिकरण होऊन पुढील समष्टीला चलन मिळतें हें संगतिकरण आकृति ८ मध्यें दर्शविल्याप्रमाणें पुरुष आणि प्रकृति यांच्या विवाहांत घडून येतें. आतां हें दांपत्यांतील द्वंद्व किंवा द्वंद्वांतील दांपत्य (related two) म्हणजे एक पुरुषरेषा व दुसरी प्रकृतिरेषा या दोहोंचा मिळून झालेला एक कोन असतो. तथापि हें अर्धमीलन आहे. येथें एका टोंकाकडे दोहोंचा मिलाफ होऊन दुसऱ्या टोंकाकडे एकमेकांपासून अधिकाधिक दूरत्व येत जातें. मिलाफाच्या टोंकाकडे जें दोन भिन्नगुणकर्मांच्या भिन्न व्यक्तींचें आत्मदानानें संगतिकरण होतें तो च यज्ञाचा प्रथम प्रादुर्भाव असतो. या पुढें त्या विवाहित दांपत्याच्या यज्ञकर्माची फलसिद्धि म्हणून जो प्रजा-

तंतु निपजतो त्यांत कोनाचा त्रिकोण बनतो व त्यांत च समष्टीचा मूलांक (Unit) जें कुल त्या कुलाची सिद्धि होते कुल हा शब्द कुल्=सांचवणें, सांचणें, गोळा करणें, मापणें, मोजणें, या धातूपासून निघाला असून त्याचा मूळ अर्थ अनेकांचें एकत्रीकरण आणि गणन असा आहे. अर्थात् तो समाजाचा आद्य घटक किंवा मूलांक जें कुटुंब (Family) तद्दर्शक होण्यास सर्वथा योग्य आहे. तथापि कुटुंब आणि कुल यांत थोडें अंतर आहे कुटुंबाचा संबंध मुख्यतः गृहाशीं असतो तर कुलाचा जातीशीं येतो. म्हणून कुल हा शब्द कुटुंबापेक्षां अधिक व्यापक आहे. भगवद्गीतेंत "दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः। उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥" या प्रकारें कुल, जाति, वर्ण, चातुर्वर्ण्य अशा एकावर एक संस्था निर्दिष्ट केल्या आहेत. त्यांतील पहिली संस्था कुल होय. अशा कुलाचा आकार त्रिकोणात्मक असतो, व त्या त्रिकोणांत पहिली क्षेत्रसिद्धि होत असल्याकारणानें साहजिक च तें मापनक्षम होतें हें मापन दोन द्वंद्वांनीं घडून येतें. एक द्वंद्व प्रमाणपट्टींतील मर्यादाबिंदु व दुसरें प्रमेयपट्टींतील मर्यादाबिंदु मिळून मापलेली प्रमा चत्वारि संख्येंत उतरते. म्हणून च व्याकरणशास्त्रांत द्वंद्वाची व्याख्या 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' या प्रकारें दोन द्वंद्वांच्या चार या संख्येंत दर्शविण्यांत येते. अर्थात् ही मर्यादामापनांतील चतुःसंख्या मूळ सप्तसंख्या मानून जशी प्राचीन रुद्राध्यायांत चाराच्या बाराखडींत ४८ पर्यंत वाढवून दाखविली आहे तशी च अर्वाचीन 'क्वांटम्' गणितांत ती मूलांकाच्या जागीं घेऊन पदार्थांच्या साध्या घटनेचा विचार त्या संख्येच्या दुप्पट जी $२\times३\times२^{४}=९६$ ही संख्या त्या संख्येंत करण्यांत आला आहे. आतां कुलाचा त्रिकोण हा समष्टीचा मूलांक घेऊन एकाबाहेर एक वर्तुळांत जी त्या समष्टीची वृद्धि होते तिचें पर्यवसान परमेष्ठींत घडून येतें असें म्हटलें म्हणजे ही परमेष्ठी जगदुत्क्रांतीच्या एका क्रमरेषेंत सृष्टींतील सर्व संस्थांना अन्तर्बाह्य व्यापून पुनः दहा अंगुळें कशी बाहेर उरते तें पुढील आकृती-

वरून चांगलें निदर्शनास येणार आहे. ही आकृति मूळ गीताभाष्यांत



आकृति—जगदुत्क्रांतीचें अखंडित चक्र (गीताभाष्य पृष्ठ ४२९)

आली असून पुढें ती प्रसंगोपात्त ईशावास्योपनिषद्भाष्यांत हि उध्दृत करण्यांत आली आहे. तींत पहिली विवाहोत्तर कुलाची समष्टि ही दैवी वा मानुषी अशी द्विविध मानली म्हणजे दैवी कुल हें सूर्य × चंद्र या दांपत्यांत बुधाचा प्रजातंतु निर्माण होऊन आविर्भाव पावतें व तें च पुढें मानवी कुलाला आदर्शभूत होतें. भारतीय फल-ज्योतिषशास्त्रांत अशा दैवी कुलाच्या अर्थचतुष्टयांत धर्मसिद्ध्यर्थ गुरु, अर्थसिद्ध्यर्थ मंगळ, आणि कामसिद्ध्यर्थ शुक्र यांची योजना असून शत्रुस्थानीं जो शनैश्चर येतो त्याशीं झगडा करण्यांत शेवटचा मोक्षार्थ गुरूच्या म्हणजे धर्माच्या स्वस्थानीं व शुक्राच्या म्हणजे कामाच्या उच्च-स्थानीं संपादला जातो. सारांश, कुलाची रचना जाया + पति + प्रजा या त्रयींत होते. आरिस्टॉटल्नें कुल हा समाजाचा आद्यघटक मानून (Family is the unit of society) त्या कुलाच्या रचनेंत सदर त्रयीसमवेत एक चौथा बैल बसविला आहे व या रीतीनें त्या कुलाचा

मूळ नैसर्गिक अर्थविषयक प्रश्न सूचित केला आहे. अशा कुलाच्या पुढें कुल + कुल = जाति निपजते. किंबहुना जाति शब्दाच्या औत्पत्तिक अर्थावरून ती सर्वथा कुलाला मागून पुढून व्यापून असते. अशा जातींतील गुणकर्माला धरून वर्ण निघतो व वर्णांत धर्माची स्थापना होते. त्या धर्मांतील संस्कारानें वर्णाला स्थैर्य येतें व त्यांतून एका बाजूनें गणगोत्रांची निष्पत्ति होते तर दुसऱ्या बाजूनें जातीच्या अनुषंगानें जन (Gens) निर्माण होतात, आणि त्या सर्वांत मिळून चातुर्वर्ण्यासारख्या दैवी समाजाचें अखेरचें रूप सिद्ध होतें. अशा चातुर्वर्ण्यांत एकेका वर्गांत समता व वर्गावर्गांत विषमता राखली जाऊन त्या विषमतेंत निश्चयानें श्रेष्ठकनिष्ठभाव (Hirarchy) उमटतो व तें समाजाचें शरीर जसेंच्या तसें मानवी शरीररचनेच्या धर्तीवर पूर्णतेला जातें. वेदांच्या वर्णव्यवस्थेंत कुल+जाति+वर्ण व तदनुषंगानें गोत्र+गण+जन यांच्या समवायांत सिद्ध होणारा कुलापासून चातुर्वर्ण्यापर्यंत उत्क्रांतीचा भव्य पसारा पुढील पृष्ठांत दर्शविलेल्या आडव्या आकृतीवरून चांगला विशद होईलः—

येथवर जगदुत्क्रांतींतील मूळ रूपोत्क्रांति व गुणोत्क्रांति यांचा विचार झाला. आतां गुणोत्क्रांतीच्या प्रवाहांत पुनः प्रगतिपर व धृतिपर अशा ज्या दोन गति आहेत त्यांचें वेदोत्क्रांतीला व तींतील चतुर्वर्णात्मक समाजाला अनुलक्षून जीवशास्त्रान्वयें थोडें विवेचन होणें जरूर आहे. त्यावरून प्राचीन उत्पत्ति–स्थिति-लय या त्रिपुटीच्या सर्वसामान्य सिद्धांताशीं अर्वाचीन उत्क्रांतीची एकांगी कल्पना किती प्रमाणांत जुळते तें लक्षांत येईल व वेदोत्क्रांतीच्या अंतिमाचें यथार्थ स्वरूप नजरेस पडेल. जीवशरीराच्या नैसर्गिक नियमाप्रमाणें उत्क्रांतीच्या गति दोन,—(१) प्रगतिपर; व (२) धृतिपर. प्रगतिपर गतींत अंतिमसाध्य मिळवावयाचें असतें, धृतिपर गतींत मिळविलेलें अंतिम राखावयाचें असतें. प्रगतिपर गतींत अंतिमाच्या स्वरूपाची अगोदर कसली च कल्पना नसते, धृतिपर गतींत तें आरंभापासून पूर्णपणें ज्ञात असतें.

म्हणून प्रगतिपर गति ही मिळविणारी किंवा सांधक गति, व धृतिपर गति ही राखणारी किंवा धारक गति होय. या दोन्ही गतींना धरून उत्क्रांति मानली जाते. उत्क्रांतीच्या उलट अपक्रांति. तींत अधोगतीनें

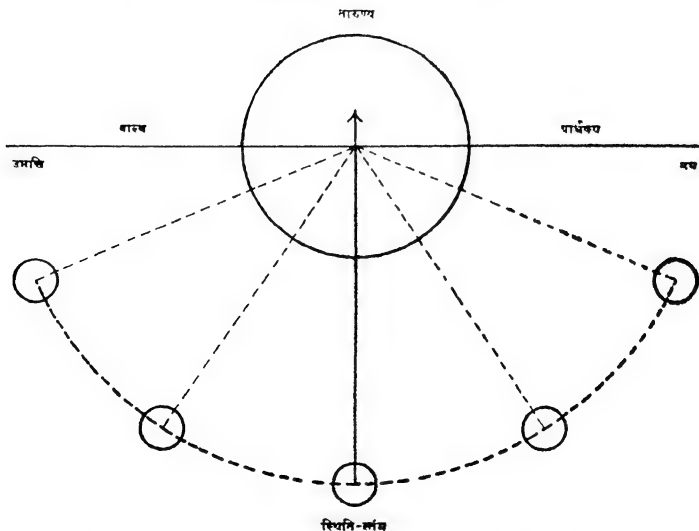
लय होतो. उत्क्रांतीच्या प्रगतिपर गतींत केवळ निरपेक्ष उन्नति असते, अपक्रांतीच्या अधोगतींत केवळ निरपेक्ष अवनति असते. परंतु दोहींच्या दरम्यान उत्क्रांतीच्या धृतिपर गतींत उन्नत्यवनती सापेक्ष असतात.

प्रत्येक जीवशरीर उत्पत्ति–स्थिति–लयाच्या नियमानें बद्ध असतें. तो च नियम समाजशरीराला हि लागू आहे. उत्पत्तीच्या पूर्वी व लयाच्या नंतर त्याचे आदि व अंत अव्यक्त आहेत. उत्पत्तीपासून लयापर्यंत जो मध्य तो व्यक्त आहे. त्यांत जीवशरीराची स्थिति आहे. स्थितीच्या बाल्य, तारुण्य व वार्धक्य अशा तीन अवस्था आहेत. या तीन अवस्था उत्क्रांत्यपक्रांतींच्या दोन गतींनीं सिद्ध होतात. उत्क्रांतींत पुनः प्रगति व धृति असे दोन पर्याय असतात. बाल्यावस्थेंत जीव-शरीराची सारखी प्रगति होत असते. ती एका ठराविक मर्यादेपर्यंत जाऊन खुंटते व तेथून पुढें तारुण्यावस्थेला सुरवात होते. तारुण्यांत शरीराची धृति राखणें हा च केवळ शरीराचा हेतु व नियम असतो. धृति ढळूं लागली म्हणजे वार्धक्याला आरंभ होतो व त्याचा शेवट अपक्रांतीच्या अधोगतीनें शरीराच्या लयांत होतो. उत्पत्ति–स्थिति–लय, बाल्य–तारुण्य–वार्धक्य, व उत्क्रांत्यपक्रांतींतील प्रगति–धृति–अधोगति या त्रयींचा संबंध पुढीलप्रमाणें दाखवितां येईलः—

	प्रगतिपर		धृतिपर		अधोगतिपर	
उत्पत्ति		स्थिति		स्थिति		लय
	उत्क्रांति		उत्क्रांति		अपक्रांति	
	बाल्य		तारुण्य		वार्धक्य	
	मिळवणें		राखणें		गमावणें	
	निरपेक्ष उन्नति		सापेक्ष उन्नत्यवनति		निरपेक्ष अवनति	
			निरपेक्ष धृति			

बाल्याची सुरवात शरीरोत्पत्तीबरोबर स्पष्ट असते. वार्धक्याचा शेवट हि शरीराच्या लयांत स्पष्ट दिसतो. त्या कारणानें बाल्याची प्रतीति शरीरोत्पत्तीकडे पाहून व वार्धक्याची प्रतीति शरीरलयाकडे पाहून येते. परंतु तारुण्याच्या मात्र दोन्ही सीमा सारख्या च अस्पष्ट असल्यामुळें त्याची प्रतीति येण्यास शरीरस्थितीचा मध्य पहावा लागतो. तथापि हा मध्य समजणें फार कठीण असतें. कारण ती एक

अनुभवानें व ज्ञानानें साध्य होणारी अत्युच्च कला आहे. हा स्थितिमध्य म्हणजे उत्पत्ति व लय, बाल्य व वार्धक्य यांच्या मधल्या तारुण्यांतील सुवर्णबिंदु च होय. तो एक अद्वितीय स्वरूपाचा असून त्यांत च शरीराच्या उन्नतीची सीमा आहे. त्या स्थानीं शरीराचा स्थितिस्तंभ अढळ राखणें हें च प्रत्येक शरीराचें कर्तव्य आहे. कारण तें स्थान प्राप्त करून घेण्यांत शरीराची प्रगति आहे, तें राखण्यांत धृति आहे व तें गमावण्यांत नाश आहे. शरीराच्या उत्पत्तीपासून स्थितिस्तंभाची जीवनरेषेंत एकसारखी पुढें आक्रमणात्मक गति असते. ही गति त्याला त्याचे ठायीं जी एक दुसरी निसर्गसिद्ध आंदोलनात्मक गति असते त्या गतीनें प्राप्त होते. म्हणजे ज्याप्रमाणें सूर्याभोंवतीं फिरणाऱ्या पृथ्वी सारख्या ग्रहांना दोन गति असतात व त्या दोन्ही गति परस्परांशीं कार्यकारणभावानें संबद्ध असून मूळारंभीं एका च नियमानें उपस्थित होतात, त्या च प्रमाणें स्थितिस्तंभाची एक स्वतःचे भोंवतीं आंदोलनात्मक व दुसरी जीवनरेषेंत आक्रमणात्मक अशा दोन गति असतात. याचा उलगडा पुढील आकृतीवरून चांगला होईलः—



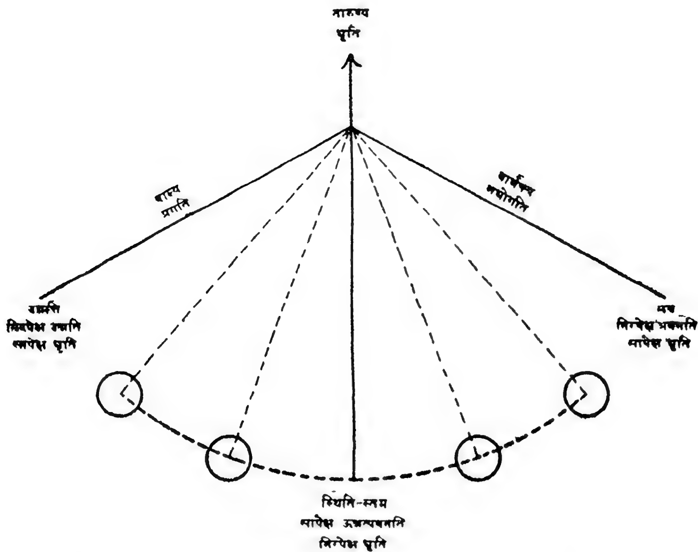
वरील आकृतींत उत्पत्तीपासून लयापर्यंत जी एक रेषा आहे

ती जीवनरेषा किंवा आयुष्याची दोरी होय. तींत शरीराच्या उत्पत्ती-पासून लयापर्यंत स्थितिस्तंभाचें आक्रमण होतें. शरीराच्या सम्यक् स्थितींत हें आक्रमण बाल्य, तारुण्य व वार्धक्य या तीन अवस्थांतून घडतें. सदर आकृतींत. तारुण्याचें जें वर्तुळ दाखविलें आहे त्याच्या बाहेर उत्पत्तीच्या दिशेला बाल्य व लयाच्या दिशेला वार्धक्य आहे. जीवशरीरांत बहुधा बाल्य व वार्धक्य यांचा काळ सारखा च असल्या-मुळें तारुण्याच्या बाहेर जीवनरेषेंत त्यांची लांबीं सारखी च दाखविली आहे. बाल्य व वार्धक्य यांचा स्थूलमानानें जसा काळ सारखा तसे गुण हि सारखे च असतात. म्हणून च वार्धक्याला ‘दुसरें बाल्य’ अशी संज्ञा आहे. दोहींच्या पलीकडे अव्यक्त आहे. व्यक्तमध्यांत जीवन-रेषेवर स्थितिस्तंभाचें आक्रमण आहे. हा स्थितिस्तंभ घड्याळांतील लंबकाप्रमाणें अधोभागीं प्रलंबित असून सदैव आंदोलनात्मक गतीनें युक्त आहे. त्याची लांबी जीवनरेषेंतील बाल्याच्या आरंभापासून तारु-ण्याच्या मध्यभागीं जेथें शरीराची पूर्णोन्नति होते त्या स्थानापर्यंत असणाऱ्या लांबी इतकी आहे. म्हणून जीवनरेषेंतील या दोन स्थानांच्या मध्यें तो कोणत्या हि जागीं असला तरी त्याच्या आंदोलनाला पूर्ण वाव मिळणें शक्य नसतें. ही गोष्ट वरील आकृतीवरून सहज लक्षांत येईल. वरील आकृतींत स्थितिस्तंभ तारुण्याच्या मध्यभागीं दाखविला आहे. म्हणून तेथें त्याचें आंदोलन हि दोन्ही बाजूंना पूर्ण आहे. जोंपर्यंत त्याला हें परमोच्च स्थान प्राप्त झालें नसतें तोंपर्यंत त्याच्या आंदोलनाला मागल्या बाजूनें प्रतिकार होतो व त्यायोगें जीवनरेषेवर त्याच्या पुढील आक्रमणाला गति मिळते. परंतु तो एकदां परमोच्च जागीं आरूढ झाला म्हणजे त्याचें आंदोलन अप्रतिहत घडतें व त्यांत त्याला पूर्ण स्थैर्य प्राप्त होतें. ही च जीवशरीराची धृति होय. ही धृति जोंपर्यंत स्थिति-स्तंभ या जागीं कायम असतो तोंपर्यंत टिकते. पण एकदां तो तेथून ढळला म्हणजे पुनरपि त्याच्या आंदोलनाला पुढील बाजूनें प्रतिकार होऊं लागतो. त्याच्याशीं टक्कर देण्यांत त्याची सर्व शक्ति क्षीण होते

व या रीतीनें तो उत्तरोत्तर अधोगतीला लागून शरीरलयाबरोबर अव्यक्तांत अंतर्धान पावतो.

याप्रमाणें स्थितिस्तंभ जेव्हां जीवनरेषेंतील उन्नतीच्या एका अत्युच्च स्थानीं आरूढ होतो तेव्हां शरीराला खरी निरपेक्ष धृति प्राप्त होते. तावत्कालपर्यंत ती उन्नतीच्या अप्रतिहत ओघांत धृति–अधृतीच्या द्वंद्वांत सापेक्ष असते. ती च अवस्था ती आपल्या अत्युच्च स्थानापासून ढळली म्हणजे पुनरपि तिला अवनतीच्या ओघांत प्राप्त होते. यावरून धृति जेव्हां सापेक्ष असते तेव्हां उन्नत्यवनती निरपेक्ष असतात, व धृति जेव्हां निरपेक्ष होते तेव्हां उन्नत्यवनती सापेक्ष होतात ही गोष्ट उघड ठरते. धृतीच्या अत्युच्च शिखरावर स्थितिस्तंभ विराजमान झाला म्हणजे तेथून त्याची आसमंतात् सर्व भागीं नजर जाते व त्यायोगें त्याला आपल्या मागल्या व पुढल्या आक्रमणात्मक गतींतील उन्नत्यवनतींचा सापेक्षभाव दिसूं लागतो. त्याच्या प्रकृत्यनुसार नित्य चालणाऱ्या आंदोलनात्मक गतींत तर तो सदैव सिद्ध असतो. धृतीच्या अत्युच्च स्थानीं त्या गतीला कोणीकडून हि प्रत्यवाय नसल्यामुळें स्थितिस्तंभाची तेथून सहसा स्थानभ्रष्टता होत नाहीं. ही च मागें सांगितलेली धारणात्मक उत्क्रांति होय. तींत उन्नत्यवनतींचा जो सहज सापेक्षभाव असतो तो वरील आकृतींत स्थितिस्तंभाचें आंदोलन पाहिलें म्हणजे दिसून येईल. आंदोलनाच्या नियमाप्रमाणें तें जितकें एका बाजूला झुकतें तितकें च उलट दुसऱ्या बाजूला झुकतें. वरील आकृतींत स्थितिस्तंभाची मूळ रेषा मध्यभागीं सरळ काटकोनांत दाखविली आहे. तिच्या दोन्ही भागीं आंदोलनाच्या टिंबात्मक रेषा मध्यभागीं आहेत. मध्यरेषेकडून बाजूंच्या टिंबात्मक रेषांकडे जेव्हां आंदोलनाची गति जाते तेव्हां साहजिक च अवनतीचा भास होतो. परंतु टिंबात्मक रेषांकडून मध्यरेषेकडे जेव्हां ती परत येते तेव्हां पुनरपि उन्नतीचा प्रत्यय येतो. अशा प्रकारें अखंड आंदोलनानें एकामागून एक चालणाऱ्या सतत उन्नत्यवनतींत शरीराची जी स्थिति राहते तिला च येथें धृति हें नांव दिलें आहे. हें धृतीचें अत्युच्च

निरपेक्ष स्थान व त्याच्या दोन्ही बाजूंचे उत्पत्तिलयांकडे जाणारे मार्ग पुढील आकृतींत चांगले विशद होतील:—



वरील आकृतींत उन्नतीच्या परमोच्च स्थानीं जी धृति आहे ती निरपेक्ष आहे. कारण तें स्थान एक व अद्वितीय असल्यामुळे निर्द्वंद्व आहे. निर्द्वंद्व ही द्वंद्वाच्या पलीकडची एक स्वतंत्र स्थिति आहे. ती द्वंद्वांतील एका च पृथक् कोटीनें सिद्ध होत नाहीं तर ती दोन्ही कोटींच्या मधली समवस्था आहे. ती दोन्ही कोटींहून निराळी असली तरी तींत दोन्ही कोटी नियमित रीतीनें समाविष्ट होतात. द्वंद्वामध्यें प्रत्येक कोटी दुसऱ्या कोटीला प्रतिरोधी असते. निर्द्वंद्वाची सिद्धि द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींच्या प्रमाणसमतेवर होते म्हणून द्वंद्वांतील एका कोटीनें जरी निर्द्वंद्वाचा नामनिर्देश केला तरी दोहोंत फार मोठें अंतर असतें. हें अंतर लक्षांत ठेवलें म्हणजे निरपेक्ष धृति व सापेक्ष धृति यांतील भेद कळून येतो. व निरपेक्ष धृतीच्या ध्रुवस्थानीं उभें राहिलें म्हणजे धृति—अधृति, स्थिति—गति, उन्नति—अवनति, उत्क्रांति—अपक्रांति, प्रगति—अधोगति इत्यादि द्वंद्वांचें यथार्थ स्वरूप दृग्गोचर होतें. याप्रमाणें स्थितिस्तंभाच्या आकृ-

मणात्मक गतींत जीवशरीराचें परम अंतिम सिद्ध होतें व आंदोलनात्मक गतींत तें अंतिम प्राप्त करून घेण्याचे, रक्षण करण्याचे, व नष्ट करण्याचे मार्ग सिद्ध होतात. अंतिम एक, अद्वितीय व निरपेक्ष असतें. मार्ग अनेक, परस्पर विरोधी, व सापेक्ष असतात. तथापि त्या सर्वांची दृष्टि जोंपर्यंत एका परम अंतिमाकडे असते तोंपर्यंत धृतीच्या उच्च स्थानीं स्थितिस्तंभाचें स्थैर्य अढळ कायम राहतें. त्यांनीं परम अंतिमाकडे दुर्लक्ष केलें कीं स्थितिस्तंभाचें स्थैर्य ढळतें, तो अधोगतीला लागतो, व त्यांत निश्चयेंकरून जीवशरीराचा विनाश होतो.

अंतिम एक व साधनमार्ग अनेक असें म्हटलें म्हणजे अर्थात् च त्याच्या उलट साधनमार्ग एक झाला कीं अंतिमें अनेक होतात. पहिली स्थिति शरिराचें धारण होण्यास उपयोगी पडते तर दुसरी स्थिति शरीराचें आक्रमण होण्यास उपयोगी पडते. शरीरनियमान्वयें शरीराचें कांहीं काळ सतत आक्रमण होणें आवश्यक असतें. कारण शरीराच्या उत्पत्तीबरोबर च त्याला धृतीचें अंतिम स्थान प्राप्त होत नाहीं. म्हणून शरीरोत्पत्तीपासून संपूर्ण बाल्य व तारुण्याचा कांहीं भाग संपेपर्यंत त्याला प्रागतिक उत्क्रांतीचा आश्रय करावा लागतो. या प्रगतींत साहजिक च एक निरपेक्ष उन्नतीचा मार्ग अवलंबिला जातो. त्यायोगें प्रतिक्षणीं स्थितिस्तंभाला जो एका अंतिमाचा त्याग व दुसऱ्या अंतिमाचा स्वीकार करावा लागतो त्यांत त्याचें जीवनरेषेवर पुढें आक्रमण घडतें. या प्रागतिक उत्क्रांतींत तो जर मध्यें च कोठें अडून बसला तर शरीराची तेथें च वाढ खुंटते. म्हणून ही प्रगति स्थितिस्तंभाला धृतीचें परम अंतिम प्राप्त होईपर्यंत अव्याहत व्हावी लागते. या प्रगतीनें शरीराला एकदां परिपक्वता येऊन धृतीचें परम अंतिम साध्य झालें म्हणजे मात्र तें स्थान रक्षण करण्याची त्यावर अत्यंत महत्त्वाची जबाबदारी येऊन पडते. या रक्षणकर्मांत त्याला उन्नत्यवनतींच्या दोन्ही मार्गांचें सारखें च अवलंबन करावें लागतें. तसें जर तो न करील व प्रगतीचा एक च मार्ग हट्टानें धरून बसेल तर धृतीचें अंतिमस्थान

ढळेल व तो निरपेक्ष अधोगतीच्या मार्गाला लागेल. जें आक्रमण धृतीचें परम अंतिम प्राप्त होईपर्यंत प्रगतिपर असतें तें च आक्रमण तें अंतिम प्राप्त झाल्यावर अधोगतिपर होतें. कारण उत्पत्तीपासून लयापर्यंत जीवनरेषेवरील स्थितिस्तंभाच्या सामान्य आक्रमणात्मक गतींत प्रगति व अधोगति हे जे गुणपर्याय दृष्टीस पडतात ते केवळ स्थितिमध्यांतील धृतीच्या परम अंतिमाला अनुलक्षून होत.

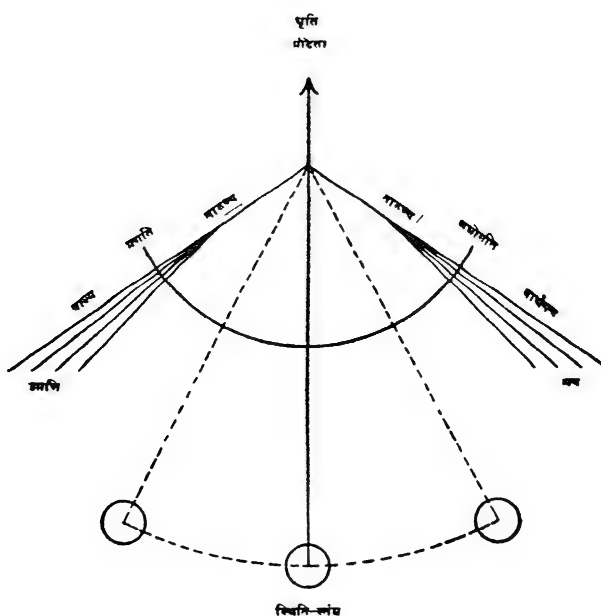
याप्रमाणें स्थितिस्तंभाच्या जीवनरेषेवरील आक्रमणांत प्रगति, धृति व अधोगति ह्या ज्या तीन अवस्था अनुक्रमें शरीराला प्राप्त होतात त्यांचें यथावत् स्वरूप अवलोकन केलें म्हणजे प्रगतिपर उत्क्रांति व धृतिपर उत्क्रांति यांतील अंतर लक्षांत येतें. प्रगतिपर उत्क्रांतींत आक्रमणाचा मार्ग निश्चित असतो, परंतु अंतिम अनिश्चित असतें. धृतिपर उत्क्रांतींत अंतिम निश्चित होतें म्हणून आक्रमण अजिबात बंद पडतें. या अंतिमाचें धारण स्थितिस्तंभाच्या आंदोलनात्मक गतीनें सिद्ध होतें व त्या गतींत उन्नत्यवनती सर्वथैव सापेक्ष असतात. प्रगतिपर उत्क्रांतींत बाल्य संपून तारुण्याचा कांहीं भाग संपल्यावर शरीराला धृतीचें अंतिम प्राप्त होतें म्हणून प्रत्येक जीवशरीराला प्रथम प्रगतिपर उत्क्रांतींतून गेल्यावांचून धृतिपर उत्क्रांतीची स्थिति प्राप्त होत नाहीं. बाल्यामध्यें शरीराची जी सारखी वाढ दिसते तींत निरनिराळ्या इंद्रियांच्या कर्मगुणांचा विकास होत असतो. त्यांत एकसारखी मागील गुणांत पुढील नवीन गुणांची भर पडते. त्यायोगें बाल्यांत अखंड प्रगति असते, बलसंवर्धन घडतें, उत्साह येतो. याप्रकारें बाल्य हें एका दृष्टीनें अत्यंत स्पृहणीय आहे. प्रत्येक जीवशरीराला अशा उत्साहजनक, स्फूर्तिदायक, मनोहर बाल्याचा प्रथम च एकदां निःसंशय अनुभव घ्यावयास सांपडतो हें त्याचें भाग्य होय. बाल्यामध्यें जीवशरीराच्या पुढील सर्व धृतीचें बीज असतें. त्यांत एकसारखें मिळविण्याच्या भरांत गमावण्याची किंचित् हि कल्पना नसते, किंबहुना मिळविलेलें राखण्याची सुद्धां कल्पना नसते. मिळविणें, अधिक मिळविणें हें एक च बाल्याचें

ध्येय असतें. राखण्याची जबाबदारी नाहीं, गमावण्याचें दुःख नाहीं, मिळविण्याचा सतत आनंद आहे असें बाल्य खरोखर च अपूर्व आहे, दैवी आहे, मृत्युलोकावरील स्वर्गसुख आहे. बाल्यांत स्वयंभू स्फूर्ति आहे म्हणून प्रतिभा आहे.यावरून शोपेनहॉरनें प्रतिभासंपन्न पुरुषांना बालकांची उपमा दिली आहे ती यथार्थ आहे. बाल्यांत कार्याकार्याची कठोर जाणीव नाहीं तर सर्वत्र क्रीडा आहे. म्हणून बालकाचें अन्तःकरण सदैव हर्षभरित, मन निर्विकल्प व मुखकमल हास्ययुक्त असतें. त्यावर धृतीच्या निष्ठुरतेची बिलकुल छटा दिसत नाहीं. क्रीडा हें बालकाच्या प्रगतीचें मुख्य साधन आहे. इंद्रियकर्मांच्या गुणविकासाबरोबर क्रीडेचा सहज प्रादुर्भाव होतो. कर्गोमार्ड नामक एका पाश्चात्य विदुषीनें म्हटलें आहे "क्रीडा हा च बालकाचा उद्योग, त्याचा व्यवसाय, त्याचें जीवन, त्याची सामाजिक इतिकर्तव्यता आहे." ज्या अर्थी मनुष्य बाल्यांतून तारुण्यांत प्रगति पावतो त्याअर्थी त्याला बाल्यांतील क्रीडेवरून तारुण्यांतील कर्तव्याचा बोध होतो. बाल्यांतील क्रीडेंत पुढील सर्व ज्ञानविज्ञानाचा उगम असतो. एतत्संबंधीं डॉ. चेंबरलेन यानें आपल्या 'मानवोत्क्रांतिच्या अभ्यासांत बालकाचें रूप' (The Child: A Study in the Evolution of Man) नामक ग्रंथांत पुष्कळ ऊहापोह केला आहे. त्याच्या मतें बाल्यांतील क्रीडेवर च तारुण्यांतील कर्तव्याची भव्य इमारत उभारली जाते. तो म्हणतो तारुण्यांतील ह्या निष्ठुर कर्तव्याचा पडदा मनुष्यकर्मावरून जरा बाजूला सारला म्हणजे त्याच्या खालीं काय तर सर्वत्र क्रीडा, बालक्रीडा दिसून येणार आहे! तारुण्यांतील शरीररक्षणाचें कर्तव्य पूर्णपणें सहेतुक असतें, सापेक्ष असतें, बाह्य परिस्थितीप्रमाणें वारंवार बदलणारें असतें. बाल्यांतील क्रीडा सर्वथा निर्हेतुक असते, निरपेक्ष असते, म्हणून सर्वसामान्य असते. या केवळ प्रगतिपर एकगुणात्मक सर्वसामान्य बाल्यावस्थेवरून जगांतील सर्व जातींच्या व सर्व वर्णांच्या सुधारलेल्या वा रानटी मनुष्याच्या जसें शरीररचनेंतील ऐक्य निदर्शनास येतें तसें च त्याच्या मनोरचनेंतील हि

ऐक्य निदर्शनास येतें असें त्याचें स्पष्ट म्हणणें आहे. इतकें च नाहीं तर बाल्यावस्थेंत उच्च जनावर व मनुष्य, नर व वानर यांच्या गुणांत हि अधिक साम्य दृष्टीस पडतें. कारण बाल्यावस्थेंत पशूची किंवा मनुष्याची जी निरपेक्ष शारीरिक व मानसिक प्रगति चालू असते तींत पुढील प्रौढावस्थेंतील धृतीचा गुण आलेला नसतो. तो गुण जीवशरीराला निसर्गांतील जीवनकलहाशीं टक्कर देण्यास प्रक्षम करीत असल्यामुळें त्या योगानें व्यक्तिव्यक्तींत व जातिजातींत साहजिक च अत्यंत मोठाले भेद उत्पन्न होतात. म्हणून बाल्यावस्थेंत पशु मानवी गुणांनीं युक्त असतो व मनुष्य अधिक मानवी असतो असें हॅव्हेलॉक् एलिस् आपल्या 'नर आणि नारी' (Man and Woman) नामक ग्रंथांत शास्त्राचे दाखले देऊन पतिपादन करतो. उलट प्रौढावस्थेंत पशु पाशवी गुणांच्या पूर्णतेला जातो व मनुष्य हि अधिक पाशवी बनतो. चेंबरलेन् आपल्या उपर्युक्त ग्रंथांत म्हणतो "If any one is degenerate it is the adult and not the child" (P. 459).

प्रगतिपर उत्क्रांतींत जीवशरीराला बाल्य, तारुण्य व प्रौढता अशा तीन अवस्था प्राप्त होतात. बाल्यांतील प्रगति प्रायः असंयुक्त (Analytical) स्वरूपाची असते. तींत निरनिराळ्या प्रत्येक इंद्रियाच्या वाढीबरोबर त्या त्या इंद्रियांतील कर्मगुणाची स्वतंत्र वाढ होत असते. तारुण्यांतील प्रगति संयुक्त (Synthetical) स्वरूपाची असते. तींत सर्व इंद्रियांच्या कर्मगुणांची एकत्र धारणा होऊन त्या एक धारणात्मक शक्तीची वाढ होते. ती वाढ पुरी झाली म्हणजे शरीराला जी परिपक्वता किंवा प्रौढावस्था येते तींत च त्याचें परम अंतिम सिद्ध होतें. या परम अंतिमाच्या रक्षणाकरितां केवळ पुढील धृतिपर उत्क्रांतीची योजना असते. आतां धृतीची प्रथम स्फुटता जरी प्रगतीमध्यें च बाल्याचे अंती व तारुण्याचे आरंभीं होत असली तरी तिला तेव्हांपासून च स्वतःच्या विशिष्ट गुणामुळें स्वतंत्र महत्त्व प्राप्त होतें. कारण बाल्य व तारुण्य यांतील अंतर केवळ धृतीच्या संयोजक गुणानें प्रस्फुट

होतें व तारुण्याची प्रगति सर्वथा धृतीचें विवर्धन करण्याकरितां असते. धृतीचें वर्धन पूर्ण झालें म्हणजे तारुण्याची प्रगति बंद होते, किंवा तारुण्याची प्रगति बंद झाली म्हणजे धृतीचें वर्धन पूर्ण होतें. ही विवृद्ध धृति आपल्या उच्च स्थानापासून ढळली म्हणजे अपक्रांतीला सुरवात होऊन तींत उलट क्रमानें प्रथम कांहीं काळ तारुण्यांतील धारणात्मक शक्तीचा ऱ्हास होतो, आणि नंतर वार्धक्यांत प्रत्येक निरनिराळ्या इंद्रियकर्मगुणाचा लोप होऊन अखेर जीवशरीराचा लय होतो. याप्रमाणें ज्यांत इंद्रियकर्मगुणांची पृथक् प्रगति होते तें बाल्य व त्याच्या उलट ज्यांत इंद्रियकर्मगुणांची पृथक् अधोगति होते तें वार्धक्य, तसें च प्रगतीच्या मार्गांतील बाल्याशीं संयुक्त असणारें उत्साहपूर्ण तारुण्य व अधोगतीच्या मार्गांतील वार्धक्याशीं संयुक्त होणारें उत्साहशून्य तारुण्य, आणि त्या दोहोंच्या मधली धृतीच्या शिखरावरची सम्यक् प्रौढावस्था हीं सर्व पुढील आकृतीवरून चांगलीं विशद होतील:—



वरील आकृतींत बाल्याच्या ज्या निरनिराळ्या चार रेषा दाखविल्या आहेत त्या निरनिराळ्या पृथक् इंद्रियांच्या कर्मगुणांची प्रगति दर्शवितात. ही असंयुक्त स्वरूपाची प्रगति पूर्ण झाली म्हणजे तारुण्यांत सर्व इंद्रियांच्या कर्मगुणांची एका ठिकाणीं समुच्चयानें धारणा होऊं लागते व पुढें कांहीं काळ त्या एक धारणात्मक शक्तीची संयुक्त स्वरूपाची प्रगति होऊन शेवटीं जीवशरीराला प्रौढता येते. उलट, स्थितिस्तंभ अधोगतीच्या मार्गाला लागला म्हणजे विरुद्ध क्रमानें प्रथमतः धारणात्मक शक्तीचा ऱ्हास होतो आणि नंतर वार्धक्यांत एक एक इंद्रिय पृथक्त्वानें गळत जाऊन शेवटीं जीवशरीराचा लय होतो. प्रो. टी. एच्. रिबो यानें आपल्या मानसशास्त्रावरील ग्रंथांत जो विकारोद्गमाचा विचार केला आहे त्यांत हा धृतीचा प्रश्न घेऊन त्याचा येणें प्रमाणें उलगडा केला आहे. तो म्हणतो—"धृतीची वृत्ति सोपार्जित आहे कां सहजनित आहे? संयोजनात्मक दृष्ट्या ती सहजनित आहे. कारण ती प्रत्येक मूलभूत इंद्रियांतील विशिष्ट गतींच्या एकत्रीकरणांत परिणामरूपानें सिद्ध होणारी आहे. अर्थात् तें एक शुद्ध समुच्चित स्वरूपाचें दृश्य आहे. उलट पृथक्करणात्मक दृष्ट्या ती दुय्यम दर्जाची दिसून येणार आहे. कारण ती ज्या निरनिराळ्या इंद्रियांच्या निरनिराळ्या गतींतून सिद्ध होते त्या गति अति साध्या स्वरूपाच्या असतात. म्हणून त्यांच्या एकत्रीकरणांत कांहीं आधिक्य निर्माण होत नाहीं तर केवळ त्यांचें संवेद्य स्वरूपांत परिवर्तन घडतें इतकें च." (The psychology of the emotions, p. 11).

याप्रमाणें धृति ही मुख्य महत्त्वाची आहे. म्हणून धृतिपर उत्क्रांति ही च खरी उत्क्रांति होय. शरीराची सम्यक् स्थिति म्हणजे धृति. धृतींत अधिक वृद्धि नसते परंतु मागील विवृद्ध स्थितीचें रक्षण असतें. धृतींत शरीराचा विकास होत नाहीं तर विकसित शरीरस्थितीचें धारण होतें. धृतींत पूर्वीचा नाजुकपणा जाऊन ताठरपणा येतो, आर्द्रता जाऊन कठोरता येते. धृतीची अभीप्सित स्थिति यावी म्हणून जीव-

शरीराला प्रगतीची जरूर असते. प्रगति सतत चालू राहणें हें त्याला अनिष्ट असते. कारण ती च गति पुढें प्रगति रहात नाहीं तर अधोगति होते. अर्थात् केवळ प्रागतिक उत्क्रांतिवाद्यांची बडबड बालिश होय. लहान बालकांना जसें प्रौढावस्थेचें ज्ञान नसतें तसें या प्रागतिकांना धृतीचें ज्ञान नसतें. म्हणून ते धृतींतील स्थिरतेला 'खुरटलेली स्थिति' असें नांव देतात व आपल्या प्रत्यहीं होणाऱ्या वाढीचें कौतुक करतात. परंतु या वाढींत त्यांना एक अंतिमप्राप्ति होत नसल्यामुळें त्यांचा पाय कोठें च एका जागीं टिकत नाहीं. कॉब्डेन्नें एकदां पार्लमेंटांत म्हटलें, "आम्हांस भिण्याचें कारण नाहीं, आम्हीं प्रगतीच्या पायरीवर उभे आहों." त्यावर डिझरायलीनें उत्तर दिलें, "महाराज ! संभाळा, प्रगतीची पायरी निसरडी असते !" सारांश, जॉन् ब्राइट् किंवा रिचर्ड कॉब्डेन् सारखे अर्धवट मुत्सद्दी, अथवा वॉल्टर् बॅघट् किंवा बेंजामिन् किड्ड सारखे अर्धवट समाजशास्त्री हे जरी किती प्रागतिक उत्क्रांतीचे पुरस्कर्ते असले तरी त्यांची प्रगतीची श्लाघा व्यर्थ आहे अर्वाचीन पाश्चात्य समाज अद्याप प्रगतीच्या बाल्यभावांत आहेत. त्यांना जोंपर्यंत धृतीचें अंतिम प्राप्त झालें नाहीं तोंपर्यंत त्यांना वैदिक समाजासारख्या फार प्राचीन काळीं धृतीच्या शिखरावर आरूढ होऊन सर्वथा स्थिर झालेल्या समाजाचें यथार्थ ज्ञान होणें शक्य नाहीं. आतां एकवेळ तत्त्वज्ञानाच्या अत्यंत व्यापक दृष्टीनें गतीचें सातत्य कबूल केलें तरी त्या गतीला प्रगति किंवा अधोगति असें कांहीं च म्हणतां येणार नाहीं. प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्ता हिरॅक्लायटस् किंवा अर्वाचीन फ्रेंच तत्त्ववेत्ता बर्गसन् हे असे च गतिसातत्यवादी आहेत पण त्यांची गति संपूर्ण सृष्टीला अनुलक्षून आहे. ते स्थिति--गति असें द्वंद्व न मानतां गति हा च एक सृष्टीचा नियम मानतात. तथापि या दृष्टीनें जीवशरीराच्या उत्पत्तीपासून लयापर्यंत स्थितीला जरी सतत–गति म्हटलें तरी सतत प्रगति खास म्हणतां येणार नाहीं. गतिसातत्य मानलें तरी कोणी हि जीवशास्त्रज्ञ क्षणभर हि प्रगतिसातत्य मानणार नाहीं. प्रगति, धृति व

अधोगति हे तीन गुणपर्याय स्पष्ट आहेत; मग ते स्थितीचे माना किंवा गतीचे माना. झाड एकसारखें आमरणान्त वाढत नाहीं, मनुष्य हि एकसारखा आमरणान्त वाढत नाहीं, तसा च मनुष्यसमाज हि एकसारखा आप्रलयान्त वाढणें शक्य नाहीं. त्या सर्वांची वाढ कोठें तरी पूर्ण होऊन त्याला स्थिरता आली च पाहिजे. या स्थिरतेमध्यें च त्यांना खरें चिरस्थायिकत्व येतें व त्या मानानें मागील प्रगति अचिरस्थायी ठरते.

निरपेक्ष धृति ही सम्यक् स्थिति मानली म्हणजे तिची उत्पत्ति निरपेक्ष प्रगतीनें होते व लय निरपेक्ष अधोगतीनें होतो. धृतीच्या नंतर जीवशरीराला पुनः प्रगति नाहीं. पुढील गति म्हणजे अधोगति. तेव्हां धृतीचें मुख्य काम शरीराचें निरपेक्ष अधोगतीपासून रक्षण करणें हें होय. धृतीच्या मागची निरपेक्ष प्रगति अन्यव्यावर्तक असल्यामुळें तींत अधोगतीला स्थान नसतें; उलट पक्षीं, निरपेक्ष अधोगतींत प्रगतीला स्थान नसतें. निरपेक्ष धृतींत मात्र प्रगति व अधोगति, उन्नति व अवनति, या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचा सारखा च परामर्श घेतला जातो. म्हणून धृतींत केवळ प्रगतिवाद करून चालत नाहीं. कारण प्रगतिवाद उपस्थित केला कीं तत्काळ त्याच्या विरुद्ध अधोगतिवाद उत्पन्न होतो. धृतीला नवीन कांहीं मिळवावयाचें नसतें तर मिळविलेलें राखावयाचें असतें. म्हणून धृतींत मिळविणें व गमावणें या दोन्ही क्रिया एकामागून एक नियमानें समुत्पन्न होतात. मिळविल्यापैकीं जेव्हां थोडें गमावावें तेव्हां पुनः नवीन मिळवावें असा प्रकार धृतींत अखंड चालू असतो. निसर्गांतील जीवनकलहांत मिळविलेलें गमावण्याचा क्षणोक्षणीं प्रसंग येतो म्हणून जीवशरीराला धृतीचे ठायीं गमावलेलें मिळवावें लागतें. ही च खरी उत्क्रांति. तिची गुरुकिल्ली अखंड प्रगतींत नाहीं तर बाह्य परिस्थितीशीं टक्कर देण्यास समर्थ अशी जी अखंड धृति तींत आहे. सारांश, प्रगतिपर उत्क्रांतींत जीवशरीराला बाल्य, तारुण्य व प्रौढता या तीन अवस्था प्राप्त होतात व तेथून पुढें धृतिपर उत्क्रांति

सुरू होते. बाल्यांतील सतत मिळविण्यांत रक्षणाची कल्पना नसते; तारुण्यांतील सतत रक्षणांत गमावण्याची कल्पना नसते, परंतु प्रौढावस्थेंतील सतत गमावण्यांत सतत मिळविण्याची कल्पना असल्यामुळें तींत जीवशरीराचें उत्तम प्रकारें धारण होतें.

आतां उत्पत्ति–स्थिति–लय, बाल्य–तारुण्य–वार्धक्य, कौमार–यौवन–जरा, प्रगति–धृति–अधोगति इत्यादि त्रयींचा तुलनेनें विचार केला तर प्रत्येक पुढील त्रयी मागीलपेक्षां अधिक अव्यापक दिसून येईल. जसा उत्पत्ति–स्थिति–लयाचा नियम सार्वत्रिक आहे तसा बाल्य-तारुण्य–वार्धक्याचा नियम सार्वत्रिक नाहीं. पहिला नियम यच्चयावत् सर्व जीवाजीवशरीरांना लागतो, दुसरा नियम प्रायः जीवशरीरांना लागतो. त्यांत हि कांहीं शरीरें उत्पत्तीबरोबर क्षणैक स्थित राहून लय पावतात. त्यांना बाल्याची हि प्राप्ति नाहीं तर तारुण्य कोठचें ? कांहीं बाल्यांत लय पावतात त्यांना तारुण्य नाहीं, व कांहीं तारुण्यांत लय पावतात त्यांना वार्धक्य नाहीं. बाल्य–तारुण्य–वार्धक्य व कौमार–यौवन–जरा यांत हि थोडा भेद आहे व त्यायोगें त्यांच्या व्याप्तींत अंतर आहे. बाल्याची सुरवात झाल्यावर कांहीं काळानें कौमारावस्था सुरू होते व तारुण्यांत तिचा अवशेष राहतो. तशी च धृति ढळली म्हणजे कांहीं काळानें तारुण्यांतील प्रौढावस्थेंत जरेची सुरवात होते व लय वार्धक्यांत होतो. तारुण्यांतील मध्य बिंदु तें च धृतीचें परम अंतिम. त्याच्या आलीकडचा तारुण्याचा भाग तें यौवन व पलीकडचा भाग ती प्रौढता. धृतीचें परम अंतिम अत्युच्च असल्यामुळें त्याची प्राप्ति सर्व च जीवशरीरांना होते असें नाहीं, तर जीं शरीरें प्रगतिपर उत्क्रांतींत आपआपल्या विशिष्ट जातिगुणांनीं परिपूर्ण होतात त्यांना च तें प्राप्त होतें; व जीं धृतिपर उत्क्रांतींत बाह्य परिस्थितीशीं टक्कर देण्यास समर्थ असतात त्यांना तें चिरकाल राखतां येतें. याप्रमाणें उत्पत्ति–स्थिति–लयाचा नियम अत्यंत व्यापक आहे, तर प्रगति–धृति–अधोगतीचा नियम अत्यंत अव्यापक आहे. प्राचीन आर्यांची विचारसरणी सर्वथा पहिल्या

नियमाला अनुसरून असल्यामुळें ती जशी पूर्ण आहे तशी शास्त्रशुद्ध आहे. त्यांच्या उलट अर्वाचीन पाश्चात्य प्रागतिकांची विचारसरणी उत्क्रांत्यपक्रांतींतील एका च उत्क्रांतीच्या कोटीवरून निघत असल्यामुळें ती जशी अपूर्ण आहे तशी च अशास्त्रीय आहे. या सर्व अवस्थात्रयींची व्यापकता पुढील आकृतीवरून चांगली विशद होईलः—

धृति

प्र ग ति ^ अ धो ग ति

कौमार यौवन | प्रौढता जरा

बाल्य तारुण्य वार्धक्य

उत्पत्ति स्थिति लय

उत्पत्ति–स्थिति–लयाचा नियम सर्व च जीवाजीवशरीरांना सारखा लागू आहे. बाल्य–तारुण्य–वार्धक्यादींचा नियम केवळ जीवशरीरांना लागू आहे व तो हि सर्वांना सारखा लागू नाहीं. उत्पत्तीपासून लयापर्यंत जसजशी स्थितीची कालमर्यादा वाढते तसतशी आयुष्याची दोरी लांबते व तींत बाल्य–तारुण्य–वार्धक्यादि अवस्था क्रमानें स्फुट होतात. त्यांमध्यें ज्या ठिकाणीं जीवशरीराच्या गुणांची पूर्णता होऊन त्या गुणांच्या जोरावर त्याची स्थिति अबाधित टिकते तें धृतीचें परम अंतिम होय. या ठिकाणीं जीवशरीराच्या आयुष्याचा जितका काल आक्रमण होतो तितका मागील प्रगतींत होत नाहीं किंवा पुढील अधोगतींत हि होत नाहीं. म्हणून च जीवशरीराच्या आयुर्दायाचें निदान करण्यास त्याच्या धृतीचें अंतिम पाहणें जरूर असतें.

तथापि धृतीचें अंतिम पाहून हि विद्यमान शरीराच्या आयुष्याची कालमर्यादा ठरविणें फार कठीण आहे, किंबहुना कित्येक ठिकाणीं अशक्य आहे. धृतीचें अंतिम व्यक्तीच्या निसर्गांतील स्थितीवरून निदर्शनास येतें. व्यक्तीची निसर्गांतील स्थिति व्यक्तीच्या गुणकर्मांवरून सिद्ध होते. व्यक्तीचें गुणकर्म व्यक्तीला वर्णपरत्वें, कुलपरत्वें, जातिपरत्वें, स्थलपरत्वें,

कालपरत्वें, प्रसंगपरत्वें इत्यादि अनेक अन्तर्बाह्य मार्गांनीं प्राप्त होतात. त्यांना च उत्क्रांतीच्या भाषेंत 'आनुवंशिकता' (Heredity) व 'आनुगुण्यता' (Adaptation) म्हणतात. त्यांची व्याप्ति इतकी आहे कीं ती केव्हां हि पूर्णपणें मनुष्याच्या ज्ञानाच्या कक्षेंत येणें शक्य नाहीं. म्हणून मनुष्यानें किती हि बुद्धिकौशल्य लढवून धृतीचें गुणमान बांधलें व आयुष्याचें कालमान ठरविलें तरी त्याचा सर्व प्रयत्न कृत्रिम असल्यामुळें निसर्गांत पुष्कळ वेळा धृतीचें गुणमान बांधण्यास आयुष्याच्या कालाची इयत्ता कोती पडते व आयुष्याचें कालमान ठरविण्यास धृतीच्या गुणाचें ज्ञान अपुरें होतें. अशा स्थितींत मनुष्याला पुष्कळ अनुभवानें व ज्ञानानें कोणत्या हि शरीराच्या सामान्य जातिगुणांवरून त्याच्या आयुष्याचें जास्तींत जास्त कालमान बांधतां येतें इतकें च. परंतु कित्येक ठिकाणीं जेथें अनेक कारणांनीं हे जातिगुण निश्चित होत नाहींत तेथें उत्पत्ति–स्थिति–लयाच्या सामान्य नियमा पलीकडे बाल्य–तारुण्य–वार्धक्यादि अवस्थांचें कांहीं च अनुमान करतां येत नाहीं. सूर्यासारखे तारे व पृथ्वीसारखे सूर्यमालेंतील ग्रह हे कांहीं दिवसांनीं लय पावणार असले तरी आज ते बाल्यांत आहेत, तारुण्यांत आहेत किंवा वार्धक्यांत आहेत हें कोणाला च निश्चयपूर्वक सांगतां येणार नाहीं. आद्यजविद्रव्यांतून जीं मूल अन्तर्बीजरहित एकपिंडात्मक निरवयव जीवशरीरें (Protists) निर्माण झालीं आहेत तीं अमर आहेत असें प्रसिद्ध जर्मन जीवशास्त्रज्ञ डॉ० वाइजमान् याचें मत आहे. मत्स्यकूर्मादि जलचर व नागसर्पादि स्थलचर जीवजातींतील कित्येक प्राण्यांचें आयुर्मान अगणित असल्याचे दाखले आहेत. 'नाहीं उद्यां स्थिति ज्याला' म्हणजे सद्योविनाशी, किंवा अचिरस्थायी, असा जो अश्वत्थ वृक्ष त्याच्या आयुष्याची मर्यादा किती आहे हें अद्याप वनस्पतिशास्त्रज्ञांना अवगत व्हावयाचें आहे. बुद्धगयेंतील हल्लींचा बोधिवृक्ष १२०० वर्षांच्या वयाचा आहे व सीलोनांतील बोधिवृक्ष तर २२०० वर्षांच्या वयाचा आहे! बौद्धपुराणांच्या मताप्रमाणें तो अजरामर आहे

व ही गोष्ट खोडून टाकण्यास शास्त्राला अजून आधार मिळाला नाहीं. या संबंधीं सविस्तर चर्चा फर्ग्यूसन् आणि बर्जेस् यांनीं आपल्या 'हिंदु शिल्पाचा इतिहास' नामक ग्रंथांत केली आहे (भाग १ पृ. २४३). आजकालच्या ज्ञात जगतांत सर्वांत जुन्यांतील जुना जिवंत वृक्ष कॅलिफोर्नियांतील सेक्यूआ उद्यानांत आहे. त्याचें सचित्र वर्णन अमेरिकेच्या राष्ट्रीय भौगोलिक नियतकालिकाच्या १९१६ तील एप्रिलच्या अंकांत आलें आहे (National Geographic Magazine April 1916 Vol. XXIX No. 4). त्या वृक्षाचें नांव 'जनरल् शर्मन्' हें आहे. त्याचा शोध १८७९ मध्यें जेम्स् वोल्व्हर्टन् नामक एका शिकारी अधिकाऱ्याला लागला व त्यानें च त्याचें वरील नामकरण त्या नांवाच्या आपल्या सेनापतीच्या सन्मानार्थ केलें. त्याची उंची २८० फूट आहे व तळच्या बुंध्याचा घेर १०३ फूट आहे. म्हणजे त्याला वेढण्यास लांब हात केलेल्या २० माणसांची सांखळी लागते. त्याचा काळ इ० स० पू० २००० वर्षांचा देण्यांत येतो. त्या वेळीं तो एक २५।३० फूट उंचीचा बालवृक्ष प्रगतीच्या भरांत होता. अर्थात् आज त्याचें वय ४०००वर्षांपेक्षां अधिक आहे, म्हणजे तो कलियुगारंभीं भारतीय युद्धाचे काळीं जन्मास आला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अमेरिकेच्या सरकारनें त्यांतील लांकडाच्या मापणीवरून तो जगांतील सर्वांत मोठा वृक्ष ठरविला आहे.

आतां मनुष्याच्या आयुर्मानाकडे पाहतां साहजिक रीतीनें शंभर वर्षांच्या पलीकडे गेलेल्या कांहीं तुरळक व्यक्तींचीं उदाहरणें सोडलीं तरी पातंजल योगांतील समाधीसारख्या कृत्रिम उपायांनीं तें लांबविणें शक्य आहे. तसें च हिंदु पुराणांतील सप्त चिरंजीव बाजूस ठेवले व सर्व धर्मांच्या पुराणांतील प्राचीन मनुष्यांच्या आयुष्यांचीं अतिशयोक्तिपर वर्णनें बाद केलीं, तरी इतिहासांतून क्वचित् कांहीं मानवजातींचें सामान्य आयुर्मान १३० वर्षांपर्यंत असल्याचे दाखले आहेत! उदाहरणार्थ, इ. स. पू. ३२५ वे वर्षी शिकंदर बादशहाच्या हिंदुस्थानच्या स्वारींत त्याला

सिंधप्रातांतील 'मौसिकेनॉस' नामक राजाच्या राज्यांतील लोकांचें सामान्य आयुर्मान १३० वर्षांचें आढळून आलें. ही गोष्ट तत्कालीन ग्रीक इतिहासकारांच्या लेखावरून व्हिन्सेंट् स्मिथ्नें आपल्या 'हिंदुस्थानच्या प्राचीन इतिहासांत' नमुद केली आहे (आवृत्ति ३ री १९१४ पृ. १००). सारांश, सूर्य, चंद्र, पृथ्वी, झाड, जनावर, मनुष्य इत्यादि जीवाजीवशरीरें जरी दिक्कालानें अवछिन्न असलीं तरी त्यांच्या हयातींत त्यांच्या धृतीचें गुणमान ठरविण्यास मनुष्याच्या प्रागनुभवज्ञानानें सिद्ध झालेलें कालमान अपुरें पडतें. मनुष्याचें ज्ञान जसजसें वाढतें तसतसा त्याला कोणत्या हि शरीराच्या आयुष्याचा कालनिर्णय अधिक सूक्ष्म रीतीनें करतां येतो ही गोष्ट खरी, तथापि अशा प्रकारें कालनिर्णय करतां येणें ही एक कला आहे, तो एक प्रकारचा निसर्गावर मानवी ज्ञानाचा विजय आहे; तो सर्वस्वी मनुष्याच्या बुद्धीवर अवलंबून आहे. म्हणून च जर्मन तत्त्ववेत्ता कँट यानें म्हटल्याप्रमाणें काल ही केवळ बुद्धीची स्वाधिष्ठाननिष्ठ प्रतिमा आहे. जनावराला आपल्या आयुष्याचें कालज्ञान नसतें. अडाणी मनुष्याला हि आपलें पूर्व वय समजत नाहीं व पुढें किती वय असेल याचा अंदाज लागत नाहीं. सामान्य मनुष्याला ठोकळ मानानें आपलें आयुर्मान सांगतां येतें. विशिष्ट शास्त्रज्ञाला अनेक प्रकारच्या शास्त्रमार्गांनीं त्याचा सूक्ष्म रीतीनें निश्चय होतो. परंतु मनुष्यानें किती हि सूक्ष्म प्रमाणांत कालाचे शोध लाविले तरी ते केव्हां हि पूर्णतेला जात नाहींत. उदाहरणार्थ, डॉ. चेंबरलेन् यानें आपल्या पूर्वोक्त मानवोत्क्रांतीवरील ग्रंथांत पुढीलप्रमाणें जें निरनिराळ्या प्राण्यांचें जीवमान दर्शविणारें कोष्टक दिलें आहे तें पहाः—

प्राणी	गर्भावस्था	यौवनावस्था	जीवमान
उंदीर	२४ दिवस	३ महिनें	४-५ वर्षें
मांजर	८ आठवडे	१ वर्ष	१२ ,,
कुत्रा	९ ,,	२ ,,	१५-२० ,,
सिंह	१४ ,,	६ ,,	३०-४० ,,
डुकर	१७ ,,	५ ,	३० ,,
बोकड	२२ .,	१ वर्ष ३ महिनें	१२ ,,
अस्वल	३९ ,,		
माकड	३९ ,,	अनिश्चित	अनिश्चित
हरिण	३६-४० ,,		
मनुष्य	४० ,,	२५ वर्षें	९०-१०० वर्षें
घोडा	११ महिनें	८ ,,	४० ,,
उंट	११ ,,	अनिश्चित	अनिश्चित
गेंडा	१८ ,,		
हत्ति	२४ ,,	३०-३५ वर्षें	१००-१२० वर्षें

सदर कोष्टकांत प्राण्यांच्या गर्भावस्थेचा जो काळ दाखविला आहे तो जितका निश्चित आहे तितका यौवन व जीवन यांचा नाहीं. तसें च त्यांच्या अवस्थाप्रमाणांत आणि आयुर्मानांत हि एक नियम नाहीं. यावरून एक गोष्ट सिद्ध होते ती ही कीं, जों जों मनुष्य नाना प्रत्यक्षांवरून अनुमानानें एखादा सामान्य नियम प्रस्थापित करण्यास जातो तों तों त्या नियमाला धक्का देऊन हाणून पाडणारें विशिष्ट व्यक्तीचें उदाहरण अपवादरूपानें पुढें येतें, व त्या अपवादावरून जसजसा तो सामान्याचा नियम पक्का करण्याचा प्रयत्न करतो तसतसा अपवादाचा नियम कायमचा गूढ राहतो! आतां, शरीर जितकें साधें तितकें त्याचें स्वरूप हि गूढ असतें. तेथें मनुष्याची मति कुंठित होते. त्यांतील साधेपणा जाऊन त्याला विविधत्व आल्यावांचून तो ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहीं. म्हणून निरवयव स्वरूपाच्या आद्यजीवशरीरांचा कालनिर्णय शास्त्राला समाधानकारक रीतीनें

करतां आला नाहीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. याच्या उलट, शरीर जसें संकीर्णतेच्या शिखरास जातें तसें त्याचें संख्यामान कमी होऊन त्यांतील विविधत्व इतकें वाढतें कीं त्याचा पसारा ज्ञानाच्या आटोक्यांत पूर्णपणें येत नाहीं. असें शरीर मनुष्यसमाज होय. म्हणून त्याचा हि कालनिर्णय करणें शास्त्राला दुर्घट आहे. यावरून कॉम्ट सारखे जे कित्येक समाजशास्त्रज्ञ कांहींतरी पूर्वग्रहात्मक कालमानावरून समाजाच्या अवस्था निश्चित करण्याचा प्रयत्न करतात ती त्यांची चूक आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

सर्व सृष्टीच्या आंत बाहेर पूर्णपणें व्यापून असणारी एक व अद्वितीय जी परात्पर वस्तु तो च परमेश्वर. तो अज व अव्यय, अनादि व अनंत आहे. तो एकटा च उत्पत्ति–स्थिति–लयाच्या पार आहे म्हणून कालातीत आहे. तद्व्यतिरिक्त सर्व सृष्ट पदार्थ उत्पत्ति–स्थिति–लयाच्या नियमानें बद्ध आहेत म्हणून कालानें व्याप्त आहेत. तथापि त्यांत जे जे मूलभूत उच्च पदार्थ आहेत ते ते जन्म पावले असले तरी व्यय पावणारे नाहींत, सादि असले तरी सान्त नाहींत. सृष्टीचा निर्माणकर्ता प्रजापति व प्रजापतीनें निर्माण केलेले देव हे सर्व अजर व अमर आहेत. अजर व अमर असणें हा त्यांचा सामान्य गुण आहे. म्हणून त्यांना बाल्य–तारुण्य–वार्धक्यादि कसल्या च अवस्था नाहींत. मागें सांगितलें च आहे कीं उच्च शरीराच्या दृष्टीनें नीच शरीरांकडे पाहिलें म्हणजे त्याचे आदी व अंत दृष्टीस पडतात, पण शरीराच्या दृष्टीनें उच्च शरीराकडे पाहिले म्हणजे ते अनादि व अनंत असतात. उदाहरणार्थ, शरीराला जसे रक्तबिंदूंचे उत्पत्ति व लय प्रत्यहीं दिसतात तसे रक्तबिंदूला रक्तसंस्थेचे किंवा शरीराचे उत्पत्ति व लय दिसत नाहींत. आतां उत्पत्तीवांचून स्थिति नसल्यामुळें स्थितीच्या साक्षात् अनुभवानें उच्च शरीरांना सादि म्हणावयाचें इतकें च. परंतु मृत्यूवांचून लय नसल्यामुळें त्या च स्थितीच्या साक्षात् अनुभवानें ते अमर ठरतात, व अमर ठरतात म्हणून अजर असतात. याप्रकारें सृष्ट देवांच्या अजरामरत्वाची उपपत्ति लागते.

हा च नियम समाजशरीराला हि लागू आहे. मनुष्याच्या दृष्टीनें समाज हा अजर व अमर आहे. जोंपर्यंत तो स्थित आहे तोंपर्यंत त्याच्या वार्धक्याचा व मृत्यूचा कोणाला च निश्चय करतां येणार नाहीं. कारण वार्धक्य हें मेल्यावर प्रत्ययास येतें व जिवंत समाजाचा मृत्यु कोणाला च सांगतां येत नाहीं. ज्याला आपण वार्धक्य समजूं व त्यावरून त्याच्या मृत्यूचें अनुमान बांधूं ती कदाचित् त्याच्या स्थितिस्तंभाच्या आंदोलनात्मक गतींतील सापेक्ष अवनति असेल. अर्थात् तींतून पुनरपि उन्नति होऊन त्याच्या धृतीचें रक्षण होईल व त्याचा मृत्यु पुढें अनंत काळ लांबेल.

उत्पत्तीपासून पुढें स्थितीला अत्यावश्यक अशी शरीराची वाढ पुरी होण्याकरितां प्रगतिपर उत्क्रांतीची जरूर आहे. प्रगति संपली म्हणजे धृतीच्या पूर्णावस्थेंत स्थिति अढळ राखणें हें च प्रत्येक शरीराचें काम आहे. स्थिति राखण्यांत त्यानें लयाची कल्पना च करतां कामा नये. लयाची कल्पना जी करावयाची ती केवळ त्याच्या विरुद्ध उपाय योजण्याकरितां होय. शरीर जें जन्मलें तें स्थित राहण्याकरितां ही च शरीराची भावना पाहिजे. लय होणें हा निसर्गाचा नियम असेल परंतु लय न होऊं देणें हा शरीराचा नियम पाहिजे. कारण लय न होऊं देतां सतत जिवंत राहण्यानें उच्च देवभावाची प्राप्ति होते हें वरील अजरामर देवांच्या उदाहरणावरून स्पष्ट होत आहे. इतकें च नाहीं तर अखंड स्थित राहिल्यानें उत्पत्ति-लयाच्या पार निर्द्वंद्व परमेश्वराची सुद्धां प्राप्ति होते. परंतु अखंड स्थित राहावयाचें कसें ? हा मुख्य प्रश्न आहे. याचें उत्तर मनुष्याच्या शरीररचनेकडे थोडी नजर दिली व त्याच्या आत्म्याचा विचार केला म्हणजे तत्काळ ध्यानांत येणार आहे.

मनुष्याची शरीररचना ही जीवकोटींतील रूपोत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे म्हणून मागें सांगितलें च आहे. ज्या मूलजीवद्रव्यांतून जीवशरीराची उत्क्रांति सुरू होते तें चिरकाळ टिकणारें एकजिनसी तत्त्व आहे असें जीवशास्त्रज्ञांचें मत आहे. तथापि तें हि मागें अनंत काळ चाललेल्या अजीवकोटींतील उत्क्रांतीचें च परिणत रूप आहे. म्हणून सर्व

जीवाजीव सृष्टीच्या मूळारंभीं जसें एक, नित्यसंसिद्ध व अनाद्यनंत पुराण-तत्त्व (Prothyl) आहे, तसें च त्या च रूपाचें व त्या च गुणाचें आद्यजीवद्रव्य (Protoplasm) हें जीवसृष्टीच्या आरंभींचें मूलतत्त्व आहे. ज्याप्रमाणें एकजिनसी 'प्रोटाइल' मधून बहुजिनसी ईथरपरमाणु व विद्युत्परमाणु उत्पन्न होतात व त्यांच्या उत्क्रांतीची परिणति 'प्रोटो-प्लॅझम्' मध्यें होते त्या च प्रमाणें एकाजिनसी 'प्रोटोप्लॅझम्' मधून 'प्रोटो-झोआ' (मूलरूप प्राणी) व 'प्रोटोफीटा' (मूलरूप वनस्पति) उत्पन्न होतात व त्यांच्या उत्क्रांतीची परिणति मनुष्यसमाजांत होते. मूळ परमे-श्वराला आदिपुरुष म्हटलें व तें एकजिनसी तत्त्व निर्द्वंद्व मानलें म्हणजे त्या-पासून निर्माण होणाऱ्या बहुजिनसी सृष्टींत पुरुष व प्रकृति, सत् व असत्, चित् व अचित्, आनंद व दुःख इत्यादि द्वंद्वांचा व तन्निष्ठ सत्त्वरज-तमादि गुणांचा साहजिक च प्रसार होतो. परंतु त्या बहुजिनसी सृष्टीचा हि उत्क्रांतीनें एका निर्द्वंद्वांत समाहार झाला कीं पुनरपि एक व अद्वितीय परमेश्वराची स्थापना होते. परमेश्वराच्या या स्थितिभिन्नत्वामुळें त्याला 'आत्मा' व 'ब्रह्म' अशा भिन्न संज्ञा प्राप्त झाल्या आहेत. बहुजिनसी सृष्टीला आदिकारण तो आत्मा. बहुजिनसी सृष्टीच्या समाहारानें सिद्ध होणारें अंतिम कार्य तें ब्रह्म. आत्मा व ब्रह्म हीं दोन्ही निर्द्वंद्व आहेत, निर्गुण आहेत, एकजिनसी आहेत; तथापि एकांत पुढील द्वंद्वांची व गुणांची उपपन्नता आहे, व दुसऱ्यांत त्यांची संपन्नता आहे हा दोहोंत फरक आहे. आत्मा स्वयंसिद्ध आहे तर ब्रह्म उत्क्रांतिसिद्ध आहे. म्हणून आत्मा केवळ विषयीरूप असून त्यांत पुढील सर्व विषयांचा समाहार होण्याची संभाव्यता आहे, व ब्रह्म केवळ विषयरूप असून त्यांत मागील सर्व विषयींचा साक्षात् समाहार झाला आहे. यावरून मनुष्य हा एक सृष्ट पदार्थ असल्यामुळें त्याला परमेश्वराची प्राप्ति आत्म्यांत नसून ब्रह्मांत आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे. आत्मा व ब्रह्म यांचा संबंध येणेप्रमाणें दाखवितां येईल: —

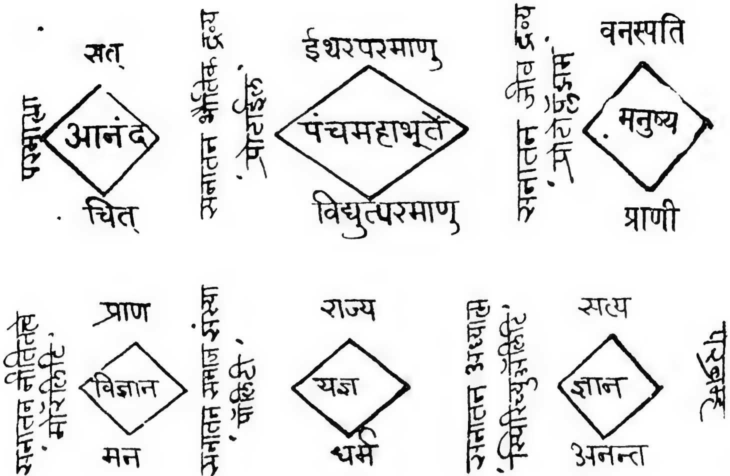
निर्द्वंद्व, निर्गुण, एकजिनसी निर्द्वंद्व, निर्गुण, एकजिनसी

आत्मा < द्वंद्वमय, गुणमय, बहुजिनसी सृष्टि > ब्रह्म

सृष्टीचें आदिकारण सृष्टीचें अंतिम कार्य

सत, चित् व आनंद हीं तीन परमेश्वराचीं मूल रूपें आहेत. त्यांपैकीं सद्रूपाची पूर्णता अजीवसृष्टींत होते, चिद्रूपाची जीवसृष्टींत होते, व आनंदाची समाजसृष्टींत होते. म्हणून च समाजसृष्टींत जगदुत्क्रांतीची परिसमाप्ति असते. परमात्मा चिद्रूप मानला तर अजीवसृष्टींत परमात्म्याची स्फुटता मूलशक्तीनें होते, जीवसृष्टींत जीवशक्तीनें होते, व समाजसृष्टींत ज्ञानशक्तीनें होते. कारण अजीवसृष्टींत सर्व शरीरांचीं कर्मे मुख्यतः मूलशक्तीनें, जीवसृष्टींत जीवशक्तीनें, व समाजसृष्टींत मनुष्याच्या ज्ञानानें घडतात. सत्-चित्-आनंदरूप जें 'प्रोटाइल'—मूलद्रव्य—त्यांत चिद्रूपाचें स्फुरण झालें कीं प्रथम ईथरपरमाणु किंवा विद्युत्परमाणु उत्पन्न होतात. व त्यांपासून पुढें अजीवकोटींतील पंचमहाभूतात्मक अनेक स्थूल व सूक्ष्म शरीरांचा विकास होतो. अजीवसृष्टीचें पर्यवसान जीवसृष्टीच्या मूळारंभीं 'प्रोटोप्लॅझम्'—जीवद्रव्य—निर्माण करण्यांत होतें. 'प्रोटोप्लॅझम्'मध्यें जीवशक्तीचें स्फुरण होतें. व त्यायोगें प्रथम एकपिंडात्मक निरवयव जंतु उत्पन्न होऊन त्यांपासून पुढें झाड, जनावर, मनुष्य इत्यादि जीवशरीरांचा विकास होतो. जीवसृष्टीचें पर्यवसान मनुष्याच्या मूळारंभीं मनुष्यसमाज निर्माण करण्यांत होतें. त्यांत मानवी ज्ञानाचें स्फुरण होतें, व त्यापासून यज्ञसिद्धि होऊन यज्ञानें राजविषयक व देवविषयक अशा 'प्रथम धर्मा'ची स्थापना होते. येथें च नीतीची परिपूर्णता आहे, जगदुत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे, सच्चिदानंदाची परिणति आहे व परब्रह्माची परिस्फुटता आहे. म्हणून ज्ञानाला यथार्थ 'सत्य, अनंत व ब्रह्म' म्हटलें आहे. कारण ज्ञानानें मूळ अनुत्क्रांत 'परमात्म्या'च्या समष्टिरूपाची जी परमेष्ठीचेठायीं

पूर्णता होते तें च उत्क्रांतीचें परम अंतिम ‘परब्रह्म’ होय. या सर्वांचा बोध पुढील आकृतीवरून चांगला होईलः—



परमेश्वर हा एकमेव म्हटला म्हणजे त्या मूळ एकमेव परमेश्वरापासून निघालेल्या अनेकांचा जेव्हां समुच्चयानें पुढील एकमेवांत समावेश होतो तेव्हां पुनरपि परमेश्वराची सिद्धि होते. या दृष्टीनें ‘प्रोटाइल’ ‘प्रोटोप्लॅझम’ व ‘पॉलिटि’ हीं अंशतः परमेश्वररूप आहेत. अंशतः म्हणण्याचें कारण त्यांचे ठायीं उत्क्रांतीची एका निरपेक्ष अंतिमांत परिसमाप्ति नाहीं. उत्क्रांतीची परिसमाप्ति समष्टिरूप मनुष्याच्या ज्ञानांत आहे. मनुष्याची आत्मसिद्धि ती च संपूर्ण सृष्टीची परमात्मसिद्धि. तिचें मूळ मनुष्याच्या ज्ञानांत आहे. कारण ज्ञानानें मनुष्याला जें परमेष्ठीपद प्राप्त होतें तें च परब्रह्म व तो च परमात्मा होय. ज्ञानानें मनुष्याला आपलें वैयक्तिक शरीर हें च अंतिम शरीर व वैयक्तिक कर्म हें च अंतिम कर्म वाटत नाहीं. पशूला ज्ञान नसल्यामुळें त्याच्या वैयक्तिक शरीराला अनुलक्षून असणारें वैयक्तिक सुखान्वित कर्म हें च त्याचें परम अंतिम असतें. म्हणून पशु सर्वांशीं वैर करून निसर्गाच्या स्थितींत एकेकटा राहतो. मनुष्य ज्ञानी म्हणून तो समाजांत इतरांशीं साहचर्यानें राहतो. हा समष्टिभाव त्याचे ठायीं ज्ञानविज्ञानानें पूर्णपणें बिंबला म्हणजे

त्याचें शरीर कुलाच्या शरीरांत, कुलाचें वर्णाच्या, व वर्णाचें राष्ट्राच्या शरीरांत मिळून जातें; व यारीतीनें व्यष्टिसमष्टींच्या एकरूपांत जीवशिवांचें ऐक्य होतें. यावरून मनुष्यानें आपल्या शरीराचा लय होऊं द्यावयाचा नाहीं म्हणजे ज्या समाजाशीं तो अवयवभावानें बद्ध असतो त्या समाजशरीराचा लय होऊं द्यावयाचा नाहीं ही गोष्ट उघड आहे. कारण त्यांत च त्याला खरी अजरत्वाची व अमरत्वाची प्राप्ति आहे. सारांश, उत्क्रांतीच्या गतींत अवयवावयवींचें अभिन्नरूप पाहिलें, व्यष्टीपासून समष्टीला व समष्टीपासून परमेष्ठीला भिन्न मानलें नाहीं, सर्व च एक अद्वितीय स्वरूप कल्पिलें कीं तें च परब्रह्म होय. मग त्याची सिद्धि गतींत होवो किंवा स्थितींत होवो. कारण स्थिति म्हटली तरी ती भोंवऱ्याच्या चक्राकार अखंड गतीनें च सिद्ध होत असल्यामुळें अशा गतींत जेथें उत्पत्ति–स्थितिलयाची पहिली च अवस्थात्रयी नष्ट होते, तेथें बाल्य–तारुण्य–वार्धक्य किंवा प्रगति–धृति–अधोगती इत्यादि पुढील त्रयींचा मागमूस हि दिसला नाहीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

असो; आतां यज्ञ हें जगताच्या धारणेचें एक च एक तत्त्व म्हटलें म्हणजे तें जसें दांपत्यसिद्धीला कारणीभूत आहे तसें च त्यांतील प्रजाभिवृद्धीला हि कारणीभूत आहे. अशा प्रजाभिवृद्धींत एका बाजूनें आत्म्याला अमरत्व आहे तर दुसऱ्या बाजूनें ब्रह्माला अक्षय्यत्व आहे. असें हें द्विविध कार्य योगांत घडून येत नाहीं. तेथें केवळ आत्मकैवल्य असतें, ब्रह्मसाफल्य नसतें. म्हणून च जगताच्या दृष्टीनें योगदर्शनापेक्षां यागदर्शनाचें महत्त्व अधिक आहे. हें दर्शन म्हणजे जैमिनीची पूर्वमीमांसा होय. तें च धर्मदर्शन म्हटलें आहे. कारण त्याची प्रवृत्ति धर्मजिज्ञासेनें आहे—'अथातो धर्मजिज्ञासा.' या दर्शनांत सर्वतोपरि समष्टीच्या दृष्टीनें व्यष्टीच्या धर्माचा विचार असल्याकारणानें येथें चित्तवृत्तिनिरोधाची भाषा नाहीं तर चित्तवृत्तिसंप्रसारांतील नाना कामनिक कर्मांचा पसारा आहे. येथें उठतां बसतां संकल्प, संकल्पानुसार कर्मानुष्ठान, आणि कर्मानुष्ठानानुसार क्रत्वर्थ आणि पुरुषार्थ आहेत. अर्थात् येथें जें कर्म आहे तें यज्ञरूप

आहे, अयज्ञरूप नाहीं. म्हणून त्याची व्यक्तीला किमपि बाधा होण्याचा संभव नाहीं. अशा कर्माला मुख्य प्रमाण 'शाब्द' आहे. म्हणून मीमांसेचें आद्य सूत्र 'शब्दो नित्यः' हें आहे. हें शब्दाचें नित्यत्व मीमांसाशास्त्रानें आरंभीं च अनेक सूत्रें देऊन सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु तसें करण्याचें वास्तविकरीत्या त्याला कांहीं प्रयोजन नाहीं. या शास्त्राला शब्दनित्यत्वाचें गृहीतसत्य घेऊन च पुढें चालणें भाग आहे. त्यावर दुसऱ्या कोणत्या हि शास्त्राला आक्षेप घेण्याचें कारण नाहीं आणि कोणी तसे घेतले च तर त्यांना उत्तरें देत बसण्याची या शास्त्राला गरज नाहीं. कारण शास्त्रसिद्धीचा जो एक च एक निरपवाद नियम आहे तो हा कीं आरंभीं कांहींतरी एखादें पूर्वकल्पित (A Priori) गृहीतकृत्य (Hypothesis) घेऊन त्याची प्रवृत्ति करावयाची आणि नंतर पुढें अनुनयन (Induction) व निर्णयन (Deduction) या दोन थडींच्या मधल्या प्रवाहांत त्याला आणून सोडावयाचें. या न्यायानें वेदान्तशास्त्राचें गृहीतकृत्य एकमद्वितीयं आत्मा किंवा ब्रह्म हें आहे. तर सांख्यशास्त्राचें त्रिगुणात्मिका प्रकृति आणि निर्गुण पुरुष यांचें द्वंद्व आहे; तसें च वैशेषिकशास्त्राचें षड्भावपदार्थ, न्यायशास्त्राचें सर्वज्ञ ईश्वर, योगाचें पुरुषविशेष, युक्लिड्चें महत्त्वरहित बिंदु आणि रुंदिरहित रेषा, आयुर्वेदाचें कफवातपित्तादि त्रिदोष, आर्यज्योतिषाचें भूकेंद्राभोंवतीं सूर्याचें परिभ्रमण, व्याकरणशास्त्राचें स्फोट आणि मीमांसाशास्त्राचें शब्द हीं त्या त्या शास्त्रांचीं तीं तीं गृहीतकृत्यें च होत. अर्थात् हीं कृत्यें सत्यार्थानें घेतलेलीं नसतात तर अर्थवादानें घेण्यांत येतात पण सत्यासारखीं मानली जातात हें उघड आहे.

शब्द हा आकाशांत नित्य पण अव्यक्त आहे. म्हणून तो 'आकाशविषय' किंवा 'आकाशवृत्ति' म्हटला आहे. वायुतरंगानें तो व्यक्तता पावतो. वैशेषिकशास्त्रान्वयें आकाश हें निर्गुण आहे. नैय्यायिक त्याला एक शब्दगुण देतात– 'शब्दगुणमाकाशं'. असें आकाश एक, नित्य आणि विभु म्हटलें म्हणजे शब्द हि एक, नित्य आणि विभु ठरतो.

आकाशाला भाग नाहींत तसे च शब्दाला हि भाग नाहींत. कारण तो आकाशाचा गुण आहे व गुण आणि गुणी यांचा संबंध नित्य आहे. तथापि पतंजलीनें व्याकरणमहाभाष्यांत गुणी म्हणजे गुणसमुदाय असें म्हटलें आहे. यावरून गुणी एक असला तरी गुण अनेक ठरतात. हें अनेकत्व त्यांना वायूच्या योगानें येतें. कारण वैशेषिकशास्त्रानुसार वायु हा परमाणुरूप नित्य आहे. पुनः मीमांसकमतें शब्द जसा अविभक्त आहे. तसा च निरवयव आहे, आणि जसा निरवयव आहे तसा च अनपेक्ष (Absolute) आहे– 'अनपेक्षत्वात्.' म्हणजे शब्दध्वनीचा दुसऱ्या कशाशीं संबंध नाहीं. त्याचा लहानमोठेपणा किंवा भेदप्रत्यय केवळ उपाधीवर अवलंबून आहे. जसा कानांत कर्णा घातला कीं ध्वनि मोठा ऐकूं येतो व सूर्य एक असून अनेक स्थळीं भिन्न दिसतो किंवा आकाश विभु असून घटांत आणि मठांत निरनिराळें भासतें तसा च शब्द हि उपाधिभेदानें अनेकत्व पावतो. सारांश, वेदान्तांत जसें ब्रह्म हें एक, अद्वितीय, नित्य, निरपेक्ष, आविभक्त,अविभाज्य आहे. तसा च मीमांसेंत शब्द हा एक, अद्वितीय, नित्य,निरपेक्ष, अविभक्त, अविभाज्य आहे. शबरस्वामींनीं वरील 'अनपेक्षत्वात्' या सूत्रांतील 'अनपेक्षत्व' शब्दाचा अर्थ 'अकारणत्व' असा केला आहे. यावरून त्यांच्या मतें शब्द हा च सर्वांचें आदिकारण आहे. त्याला उत्पन्न करण्याला दुसरें कारणतत्व नाहीं. तो अक्षरशः अनादि, स्वयंभु (Self-existent) आहे. जसा न्यायांत ईश्वर, वैशेषिकांत परमात्मा, योगांत पुरुषविशेष तसा च मीमांसेंत हा. या प्राचीन मीमांसकी मताला च सर्वस्वी अनुसरून बायबलाच्या नव्या करारांत योहान्नाचें वचन आहे– 'मूळारंभीं शब्द होता आणि शब्द देव होता' (In the beginning was the Word and the Word was God). मीमांसकांच्या या शब्दनित्यत्वावरून मीमांसा आणि वैशेषिक, वैशेषिक आणि व्याकरण, व्याकरण आणि मीमांसा, मीमांसा आणि न्याय, व न्याय आणि व्याकरण यांतील भेदाभेद उत्तम प्रकारें दिसून येतात व त्या सर्वांचें वेदान्ताशीं कोठें जुळतें आणि कोठें जुळत नाहीं हें हि तेव्हां च लक्षांत येतें.

शब्द म्हणजे काय ? व्याकरणशास्त्राप्रमाणें शब्द म्हणजे द्रव्य नाहीं, गुण नाहीं, व कर्म हि नाहीं. द्रव्य–गुण–कर्म हे वैशेषिकांचे मूळ तीन पदार्थ होत. त्यांना शब्द हें नांव देतां येणार नाहीं. पुनः शब्द म्हणजे आकार किंवा आकृतिविशेष म्हटलें तर तें हि नाहीं. तर शब्द म्हणजे ज्याच्यापासून व्यवहारांत पदार्थाचें ज्ञान होतें—मग तो पदार्थ द्रव्य (नाम) असो, गुण (विशेषण) असो, वा कर्म (क्रियापद) असो—असा जो ध्वनि तो शब्द होय. 'प्रतीतपदार्थको लोके ध्वनिः स शब्दः ।' अशी महाभाष्यांत त्याची व्याख्या आहे. येथें व्याकरणशास्त्राचा वैशेषिकांशीं व मीमांसकांशीं सारखा च विरोध दृष्टीस पडतो. कारण मीमांसेच्या मतें शब्दाचा संबंध आकृतीशीं असतो, व्यक्ति वा जाति यांशीं नसतो. व्यक्ति व आकृति या दोहोंत शब्द हा आकृतीचा दर्शक आहे. तसा च तो जाति व आकृति यांत हि आकृतीचा च दर्शक आहे. म्हणून 'सर्वत्र यौगपद्यात्' या सूत्रान्वयें व्यक्ति जरी किती असल्या तरी त्या सर्वांच्या ठिकाणीं वसत असलेल्या एकमेव आकृतींत त्याचा युगपत् म्हणजे एकदम प्रत्यय येतो. जसें, मृग शब्द उच्चारल्याबरोबर संपूर्ण मृगविषयक ज्ञान होतें. तसे च जाति व आकृति हे दोन शब्द यद्यपि पदार्थाचें सामान्यधर्मदर्शक असले तरी त्यांत हि भेद आहे. जाति हा शब्द पदार्थाचा स्वभाव म्हणजे जन्मतः गुण दाखवितो, परंतु आकृति हा शब्द अधिक व्यापक रीतीनें वस्तूंच्या पौनःपुन्य दर्शनांत प्रतीत होणाऱ्या साधर्म्यवैधर्म्यांतील ज्ञानांतून सिद्ध होतो. म्हणुन 'संख्याभावात्' या सूत्रानुसार जातीला संख्या आहे पण आकृतीच्या ठायीं मात्र तिचा अभाव आहे. म्हणजे शंभर वेळ मनुष्य शब्द उच्चारला तरी व्यक्ति भिन्न होतील, जाति निरनिराळ्या दिसतील, पण आकृति एक च एक नित्य कायम राहील. या प्रकारें वैय्याकरणमतान्वयें शब्द हा जरी नित्य असला तरी तो मीमांसक मानतात त्याप्रमाणें आकारदर्शक नाहीं. तसा च तो वैशेषिकांच्या द्रव्यादि पदार्थांत समाविष्ट होत नाहीं तर त्या पलीकडे राहून केवळ पदार्थांचें ज्ञान करून देतो. अशा नित्य शब्दाला ते 'स्फोट'

म्हणतात. या स्फोटाला उत्पत्ति नाहीं व लय हि नाहीं. केवळ उपाधीनें त्याचें प्रकाशन होतें. म्हणजे मनुष्य बोलूं लागला कीं तो उमटतो व त्यापासून अर्थप्रतीति होते. ध्वनि किंवा आवाज हा स्फोटाचा दर्शक आहे. या ध्वनीला स्वतःला अर्थ नाहीं. त्यांत जो शब्द तयार होतो त्याला अर्थ आहे. यावरून ध्वनि (स्वन्=Sound) हा शुद्ध गायनाचा विषय होईल इतकें च, त्यांत मनाचे विकार प्रस्फुट होतील परंतु बुद्धीचे विचार स्फुट होण्यास शब्द (वाक्=Voice) पाहिजे.असा शब्द भाषेचा विषय होऊन काव्य निर्माण करतो व गायनाला पुष्टि देतो. वैशेषिकशास्त्रांत द्रव्य, गुण आणि कर्म या त्रयीवांचून आणखी सामान्य, विशेष आणि समवाय असे तीन पदार्थ आहेत. त्यांपैकीं सामान्य व विशेष हे घेऊन आणि त्यांचे नियम व अपवाद ठरवून शब्दसिद्धि करावी असें वैय्याकरण म्हणतात. आणि तसे च जाति व व्यक्ति हीं पदें घेऊन व जाति म्हणजे आकृति मानून ते वैशेषिकांच्या व मीमांसकांच्या पलीकडे आपल्या शब्दाचें म्हणजे स्फोटाचें नित्यत्व ठरवितात. परंतु वर जाति व आकृति यांत मीमांसकमतें जो भेद दर्शवि[illegible] आहे व आकृति नित्य म्हटली आहे त्यावरून आकृति नित्य का द्रव्य नित्य असा निराळा प्रश्न उपस्थित होतो. वैशेषिकमतानें द्रव्य (Matter) नित्य आहे तर मीमांसामतानें आकृति (Form) नित्य आहे. यावर वैय्याकरण हे मध्यस्थाची भूमिका घेऊन जशी ज्याकडे दृष्टि द्यावी तसें त्या दोहोंत सारखें च नित्यानित्यत्व मानतात. उदाहरणार्थ, घट ही वस्तु घ्या. त्यांतील मृत्तिकाद्रव्य नित्य पण घटाकार अनित्य; तर उलट त्यांतील आकारतत्त्व नित्य पण विशिष्ट मृत्तिकाद्रव्य अनित्य. येथें पुनः वैशेषिकांचें द्रव्य आणि वैय्याकरणांचें द्रव्य यांत भेद आहे. वैशेषिक द्रव्यें विभु आणि परमाणुरूप अशीं नवविध आहेत आणि तीं सर्व आकार व संख्या रहित म्हणजे लिंग व वचन यांच्या पलीकडे नित्य आहेत. तर वैय्याकरणांचें द्रव्य लिंग आणि वचन यांशीं जोडून अर्थरूप आहे. जसें; घट, पट इत्यादि. यावांचून ज्या अर्थांना कांहीं लिंगाकार व वचनसंख्या लागू होत नाहीं तीं सर्व

अद्रव्यें होत. जसें—च, वा इत्यादि. अशा अद्रव्याला व्याकरणशास्त्रांत अव्यय ही संज्ञा असून त्याची व्याख्या 'सदृशं त्रिषु लिंगेषु सर्वासु च विभक्तिषु। वचनेषु च सर्वेषु यन्न व्येति तदव्ययम् ॥' अशी आहे.

जैमिनीच्या पूर्वमीमांसाशास्त्राप्रमाणें शब्दाचा अर्थाशीं उत्पत्तीपासून संबंध आहे—'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन संबंधः'. औत्पत्तिक संबध म्हणजे च नित्यसंबंध होय. 'तस्य ज्ञानं उपदेशः'—अशा संबंधाचें जें ज्ञान तो उपदेश म्हणजे धर्मोपदेश. 'अव्यतिरेकश्च'—आणि हा उपदेश विपर्यस्त नसतो तर खरा असतो. 'अर्थे अनुपलब्धे'—अर्थज्ञान झालें नाहीं तर मात्र तो विपर्यस्त होतो म्हणजे खोटा ठरतो. 'तत्प्रमाणं बादरायणस्य'—त्याला प्रमाण बादरायणाचें आहे म्हणजे बादरायणाच्या मतानें हि उपदेश प्रमाण आहे. 'अनपेक्षत्वात्'—याला प्रत्ययांतराची म्हणजे दुसऱ्या ज्ञानाची गरज नाहीं. हें शब्दनित्यत्वाबद्दलचें सूत्र धर्मनिर्णयार्थ आहे हें उघड आहे. कारण मीमांसाशास्त्राची प्रवृत्ति धर्मजिज्ञासेनें आहे—'अथातो धर्मजिज्ञासा'—आणि धर्म हा वेदोपलब्ध व वेद शब्दरूप असल्याकारणानें शब्दाचा अर्थाशीं नित्यसंबंध ठरविणें हें त्याचें आद्य कर्तव्य आहे. असा शब्दाचा अर्थाशीं जो औत्पत्तिक संबंध असतो तो केव्हां हि विपर्यस्त होत नाहीं व त्याला सिद्ध करण्यास दुसऱ्या कशाची गरज लागत नाहीं. म्हणून तो धर्माचा उपदेश करण्यास समर्थ असतो. असा धर्मोपदेश वेदांतील प्रचोदक म्हणजे कर्मप्रेरक वाक्यांत ग्रथित असतो. म्हणून मीमांसाशास्त्राप्रमाणें धर्माची व्याख्या 'चोदनालक्षणोऽर्थोधर्मः' अशी करण्यांत येते व त्या धर्माचें बीज कशांत आहे त्याची परीक्षा करण्याकरितां च केवळ पुढें त्या शास्त्राचा सर्व परिष्कार असतो. म्हणून म्हटलें—'तस्य निमित्तपरीष्टिः।' आतां 'चोदना म्हणजे प्रचोदक वाक्य हें आहे लक्षण ज्या अर्थाचें तो अर्थ धर्म' असें म्हटलें म्हणजे हें प्रचोदक वाक्य द्विप्रकारात्मक असतें—(१) विधिवाक्य, आणि (२) निषेधक वाक्य. विधिवाक्य म्हणजे जें अमुक अमुक कर्म कर असें सांगतें तें. जसें, 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' किंवा 'नियतं कुरु कर्म त्वं' इत्यादि.

निषेधक वाक्य म्हणजे जें अमुक अमुक करूं नको अशा अर्थाचें असतें तें. जसें, 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम् ।' किंवा 'मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ।' सर्व यम निषेधक असतात जसें, संपूर्ण 'पीनल् कोड;' तर सर्व नियम विधायक असतात जसें,— 'शौचसंतोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि ।' यम हे 'सार्वभौममहाव्रत' असल्याकारणानें त्यांवर समाजाची उभारणी होते. म्हणून सामाजिक दृष्ट्या त्यांचें महत्त्व फार असतें. तर नियम हे व्यक्तिपरत्वें निरनिराळे होत असल्याकारणानें त्यांवर व्यक्तीची उन्नति घडते. म्हणून ते व्यक्तीला विशेष प्रिय होतात. अशा उभय यमनियमांचा एका यज्ञांत अन्तर्भाव होतो. उदाहरणार्थ, 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या वरील विधिवाक्यांतील 'त्यक्तेन' या पदांत यज्ञांतील त्यागार्थ सूचित होतो तर 'भुंजीथाः' या पदांत भोगार्थ निदर्शनास येतो. म्हणून च वेदांनीं मनुष्याचा धर्म एका यज्ञार्थकर्मांत ठरविला आहे, आणि त्याचें स्वरूप पूर्णपणें विशद करण्याकरितां मीमांसाशास्त्राची प्रवृत्ति आहे.

या प्रकारें जैमिनीला जरी मुख्यतः वैदिक धर्माचें लक्षण सांगावयाचें असलें तरी त्यानें धर्माची व्याख्या अत्यंत व्यापक केली आहे, इतकी कीं ती धर्मांतील विशिष्ट कर्माचाराला च काय पण व्यवहारांतील कायद्यांच्या आचाराला सुद्धां सर्वप्रकारें लागू पडावी. म्हणून च जैमिनीच्या मीमांसेला सर्व धार्मिक आणि लौकिक व्यवहारांत सारखें च महत्त्व आहे. अशा धर्माला चारी प्रमाणांत मुख्य प्रमाण शब्दाचें आहे, प्रत्यक्षादींचें नाहीं हें त्यानें पुढील सूत्रांत स्पष्ट नमूद केलें आहे—'सत्संप्रयोगे पुरुषस्येंद्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षं । अनिमित्तं । विद्यमानोपलंभनत्वात् ।'—पुरुष म्हणजे आत्मा आणि इंद्रियें म्हणजे डोळे, कान इत्यादि पंचज्ञानेंद्रियें यांचा संप्रयोग म्हणजे संबंध घडला असतां जी बुद्धि म्हणजे ज्ञान निपजतें तें प्रत्यक्ष होय. तें धर्माला निमित्त म्हणजे कारण होऊं शकत नाहीं. कारण तें केवळ विद्यमान म्हणजे जें जें आहे तेवढ्या च प्रकृत अस्तित्वाला कारणीभूत होतें, इतर अप्रकृताला होत नाहीं. अर्थात् त्याची मर्यादा त्या त्या इंद्रियापुरती तेवढी च असते.

या प्रकारें प्रत्यक्षादि प्रमाणांवर आक्षेप घेऊन जैमिनी शब्दप्रमाणावर सर्वस्वी भर देतो व जगत् सत्य मानतो. हें च मीमांसकांचें शब्दप्रामाण्य वैय्याकरण जसेंच्या तसें अवलंबितात. गोनर्दीय पतंजली आपल्या व्याकरणमहाभाष्यांत स्पष्ट म्हणतो—'शब्दप्रमाणका वयं'—आम्हीं शब्दप्रामाण्यवादी आहोंत. हा शब्द साक्षात् वेद होय. तो व्याकरणशास्त्रांत 'श्रोत्रोपलब्धि' = कानांत उपलब्धि पावणारा, 'बुद्धिनिर्ग्राह्य'=बुद्धीनें निश्चितपूर्वक ग्रहण केला जाणारा, 'प्रयोगेणाभिज्वलित' = प्रयोगानें प्रकाशित होणारा, आणि 'आकाशदेशः' = आकाशांत वास करणारा, असा चतुर्गुणोपेत आहे आणि पुनः तो चतुर्विध आहे—(१) जातिशब्द, (२) गुणशब्द, (३) क्रियाशब्द, आणि (४) यदृच्छाशब्द. पैकीं पहिले तीन वैशेषिकांच्या पहिल्या तीन पदार्थांनुसार असून शेवटचा राहिल्यासाहिल्या सामान्यस्वरूपाचा (Miscellaneous) आहे.

मीमांसकांचा शब्द काय किंवा वैय्याकरणांचा स्फोट काय दोन्ही एक च. वैय्याकरणांनीं आपल्या कारणाकरितां शब्दाच्या मागें स्फोट ही एक अधिक कल्पना योजली इतकें च. बाकी शब्दाचा अर्थाशीं जो संबंध आहे तो दोघांच्या मतें एक च 'औत्पत्तिक' म्हणजे स्वभावसिद्ध आहे. कात्यायनाचें प्रथम वार्तिक 'सिद्धे शब्दार्थसंबंधे' यांतील 'सिद्ध' शब्दाचा अर्थ जसाच्या तसा 'औत्पत्तिक' म्हणजे नित्य असें च पतंजलीनें म्हटलें आहे, व त्या शब्दाचा अर्थ क्वचित् अनित्य असा होत असला तरी सूत्रांत हें संशयोत्पादक पद केवळ मंगलार्थ घेतल्याचें सांगितलें आहे. यावरून वैय्याकरणांना वास्तविक रीत्या शब्दसिद्धि करण्याचें कारण नाहीं. नैय्यायिकांच्या मतें शब्द अनित्य असल्याकारणानें त्यांचेकरितां व्याकरणशास्त्राला त्याची सिद्धि करावी लागते. तथापि त्यांत हि तें केवळ शब्दाचें साधुत्व निर्दिष्ट करितें इतकें च. मीमांसकांच्या मतें शब्दार्थाचें प्रकटीकरण स्वतःकरितां नसतें तर परार्थाकरितां असतें. अर्थात् तें एका प्रकारच्या ध्वनीनें सदा एका च अर्थाचा बोध करून देतें. त्यांत स्वरभेदानें अर्थभेद होण्याचा संभव असतो आणि बहुधा

तो दोन शब्दांच्या समासांत चांगला प्रतीत होतो. व्याकरणशास्त्रांत याचीं उदाहरणें 'स्थूलपृषती' किंवा 'इंद्रशत्रु' अशीं देण्यांत येतात. त्यांत पाहिल्या शब्दावर जोर दिला तर कर्मधारय किंवा तत्पुरुष व दुसऱ्यावर दिला तर बहुव्रीहि समास होतात व अर्थ बदलतात. यावरून वेदांतील स्वरांचें माहात्म्य लक्षांत येतें. येथें शब्दार्थांच्या नित्यसंबंधावरून असा एक प्रश्न निघतो कीं, या नित्यत्वाला कारण कांहीं ईश्वरी संकेत असतो किंवा काय? जैमिनी या प्रश्नाचा विचार करीत नाहीं. तो शब्द नित्य आहे येवढें च सांगतो. त्याला केवळ शब्दाचें नित्यत्व पाहिजे असतें, त्याचा ईश्वराशीं संबंध जोडावयाचा नसतो. येथें ईश्वर न मानणारे मीमांसक व ईश्वर मानणारे नैय्यायिक यांतील भेद स्पष्ट दिसून येतो. नैय्यायिकांच्या मतें शब्दांच्या अंगीं अर्थ प्रकट करण्याची शक्ति ईश्वरीसंकेतानुसार आहे स्वतःसिद्ध नाहीं. या नैय्यायिकांच्या ईश्वरीसंकेताचा परिहार मीमांसक तत्प्रख्यन्यायानें करतात. म्हणजे जेथें नैय्यायिक म्हणतात कीं कांहीं अव्युत्पन्न नामें व विशेषणें यांना अर्थ ईश्वरीसंकेतानें प्राप्त होतात तेथें मीमांसक सांगतात कीं ते केवळ लोकांत प्रख्यात होऊन चालतात, तेथें ईश्वराचें कांहीं काम नसतें. हा च त्यांचा तत्प्रख्यन्याय होय. याचें इतिहासांतील अति मोठें मनोरंजक उदाहरण द्यावयाचें तर इंग्रजी भाषेंतील 'क्विझ्' (Quiz) हा शब्द होय. हा मूळ अगदीं अर्थहीन शब्द डब्लिन् शहरांत डाली नामक एका नाटक्यानें पण लावून आणि वरील चार कांहीं तरी अक्षरें एकत्र जुळवून नवीन बनविला व तो एका रात्रींत सर्व लोकांत प्रख्यातीस आणला! सारांश, मीमांसकांच्या मतें ईश्वर असो वा नसो. तो असला च तर आपल्या वेदरूप ज्ञानानें अनादि असावयाचा. पण नसला तरी शब्दनित्यत्वामुळें धर्मोपदेश म्हणजे च वेद हे अपौरुषेय आहेत. या प्रकारें वेदांना अपौरुषेय ठरविण्यांत त्यांनीं त्यांना ईश्वरनिरपेक्ष केलें ही गोष्ट उघड आहे. उलट, नैय्यायिकांची भूमिका निराळी आहे. ते कार्यकारणवादी आहेत. त्यांना प्रमाणांची परीक्षा करून वेद प्रमाणकारक आहेत का भ्रमोत्पादक आहेत हें ठरवावयाचें आहे.

म्हणून ते केवळ शाब्द प्रमाण घेऊन चालत नाहींत. त्यांना प्रत्यक्षानुमान पाहून त्यांवरून ठरवावयाचें असतें. अर्थात् त्यांचा सर्व कटाक्ष प्रमाण-परीक्षेवर असतो. ते कार्यावरून कारणें शोधतात. कोणतें हि कार्य कारणा-वांचून नाहीं हा त्यांचा आद्य सिद्धान्त आहे. त्याला धरून ते वेदांचें पौरुषेयत्व ठरवितात. मात्र त्यांचा ईश्वर स्वयंकारणरूप असतो. अर्थात् हें त्यांचें गृहीतकृत्य होतें.

कोणता हि धारणात्मक स्वरूपाचा धर्म म्हटला—मग तो निषे-धक वाक्याच्या कायद्यानें बांधलेला असो वा धर्माचाराच्या विधीनें उपदेशिलेला असो—आणि त्याचें शास्त्र पाहिलें कीं तो शब्दप्रामाण्यावर च उभारलेला दृष्टीस पडावयाचा. त्याला अन्य गति नाहीं. मीमांसा-शास्त्रज्ञ हे धर्मशास्त्रज्ञ आहेत. कारण त्यांची प्रवृत्ति धर्मजिज्ञासेनें आहे. अर्थात् ते शब्द नित्य मानतात आणि त्यांतील अर्थ औत्पत्तिक समजतात यांत कांहीं नवल नाहीं. त्यांच्या मतें अशा शब्दांत जी स्वाभाविक अर्थशक्ति असते ती च पुढें वाक्यार्थशक्तीला कारणीभूत होते. वाक्यार्थ असा निराळा स्वतंत्र नसतो. त्यांतील पदें हीं च काय ती वाक्यार्थ घड-वून आणतात. ही गोष्ट ते अर्थापत्तीनें सिद्ध करतात. अर्थापत्ति म्हणजे ज्या स्थळीं पाहिलेल्या वा ऐकलेल्या गोष्टीची एक विशिष्ट उपपत्ति संभ-वते त्या उपपत्तीला अर्थापत्ति म्हणतात. तें एक पांचवें प्रमाण च आहे. त्याची योग्यता सर्व वादविवादांत फार मानली जाते. आतां वाक्यार्थाचें कारण जें पदार्थज्ञान तें शब्दार्थानें प्रतीत होतें व शब्दार्थ औत्पत्तिक असतो असें म्हटलें म्हणजे अर्थावांचून शब्दोच्चाराला गति नाहीं इतका तो अर्थ-मय आहे. येथें वैय्याकरण आणि मीमांसक यांत जो किंचित् भेद दिसतो तो शब्दाच्या घटनेसंबंधीं होय. दोघे हि औत्पत्तिकशब्दार्थवादी आहेत व दोघे हि वेदांचें अपौरुषेयत्व मानणारे आहेत. हें च काय पण वैशेषिक धर्मव्याख्येप्रमाणें होणारी अभ्युदयसिद्धि ही वैदिक शब्दाच्या सम्यक् प्रयोगानें च होते असें वैय्याकरण समजतात.—'शास्त्रपूर्वके प्रयोगेऽभ्युद-यस्तत्तुल्यं वेदशब्देन'—वैदिक शब्दाप्रमाणें जो शब्दप्रयोग शास्त्रपूर्वक

असेल तो च अभ्युदयकारक जाणावा, असें कात्यायनाचें वार्तिक आहे. याचें कारण वैदिक शब्द हा ज्ञान आणि कर्म या दोहोंना धरून चालतो. उदाहरणार्थ, अग्निष्टोम हा शब्द घ्या. तो जाणणें आणि करणें या दोहोंना मिळून लागतो. हा नियम जशाचा तसा गायनकर्माला हि लागू पडतो. जें गायनकर्म शास्त्र जाणून केलें जातें तें च अभ्युदयकारक होतें व तो च गंधर्व ठरतो. तथापि वैय्याकरण हे शब्दाच्या मागें अक्षर पाहतात आणि त्यांतून आपला निराळा स्फोट कल्पितात. अक्षर म्हणजे जें क्षर होत नाहीं किंवा नाश पावत नाहीं तें. असें अक्षरत्व वर्णांत असतें. म्हणून—'वर्णा अक्षराणि.' ध्वनि जरी नष्ट झाला तरी त्यानें सुचविलेला स्फोटरूपी वर्ण नित्य कायम असतो. म्हणून वर्ण हा अक्षर होय. त्या वर्णांचें ज्ञान करून देण्याकरितां व्याकरणशास्त्राच्या आरंभीं अइउणादि माहेश्वरसूत्रें आहेत व त्या सूत्रसमूहाला अक्षरसमाम्नाय असें नांव आहे. म्हणून हें शास्त्र केवळ शब्दरूप नाहीं किंवा केवळ सूत्ररूप नाहीं, तर उभय शब्दसूत्ररूप आहे. सूत्रांतील शब्दांचें व्याख्यान तें व्याकरण. एवंविध हें व्याकरणशास्त्र वैशेषिकतत्त्वज्ञानानुसार वैयष्टिक स्वरूपाचें शुद्ध पदशास्त्र आहे. तें शब्दांच्या प्रयोगाचे नियम घालून देत नाहीं तर कोटच्यवधि पदें तयार करून देतें व त्यांचा प्रयोग कर्त्याच्या इच्छेवर सोंपवितें. जसें 'आहर' व 'पात्रं' अशीं पदें साधल्यावर 'आहर पात्रं' प्रयोग करा किंवा 'पात्रमाहर' असा करा—'नेह प्रयोगनियम आरभ्यते। किं तर्हि। संस्कृत्य संस्कृत्य पदान्युत्सृज्यन्ते तेषां यथेष्टमभिसंबंधो भवति। तद्यथा। आहरपात्रं पात्रमाहरेति॥' याहून निराळें मीमांसाशास्त्र हें सामष्टिक स्वरूपाचें वाक्यशास्त्र होय. तें 'श्रुति–लिंग–वाक्य–प्रकरण–स्थान–समाख्या' या षट्प्रमाणांच्या द्वारें वाक्यार्थमीमांसा करितें. या दोहोंहून निराळें न्यायशास्त्र हें प्रमाणशास्त्र व्याष्टिसमष्टिद्वंद्वाच्या पलीकडे परमेष्ठीकडे दृष्टि देऊन त्या मीमांसाघटित वाक्यार्थाचें प्रामाण्य ठरवितें. आणि शेवटीं वेदान्तशास्त्र हें त्या परमेष्ठीला एकमेवाद्वितीयं स्वरूपाचें कायमचें अढळ स्थान प्राप्त करून देतें. या प्रकारें व्याकरण, मीमांसा आणि न्याय यांतील पद, वाक्य आणि प्रमाण या

तिन्ही शास्त्रांत त्यांच्या स्वाभाविक भेदामुळें जरी कांहीं बाबतींत साहचर्य व कांहीं बाबतींत विरोध दिसत असला तरी शेवटीं त्या तिहींचा समारोप एका वेदान्तांत आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

आतां वैय्याकरण काय किंवा मीमांसक काय दोघे हि सारखे च शाब्दप्रमाणाला महत्त्व देऊन शब्द नित्य मानतात तर नैय्यायिक प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणें घेऊन त्यांचें खंडन करतात व शब्दाचें अनित्यत्व ठरवून वेदांना पौरुषेयत्व देतात. परंतु त्याकरितां त्यांना ईश्वर नामक एक स्वतंत्र कोटि कल्पावी लागते. अशा ईश्वराची सांख्य, वैशेषिक, व्याकरण आणि मीमांसा या चारी शास्त्रांना गरज नसते. तीं जगत् आहे असें घेऊन त्यावरून चालतात. येथें मीमांसकांचें चातुर्य लक्षांत घेण्यासारखें आहे. ते वेद अपौरुषय म्हणजे मनुष्यकृत नाहींत येवढें च केवळ नञर्थक वाक्यानें सांगतात, कोणकृत हें सांगत नाहींत. अर्थात् ते पुराव्याचा बोजा आपल्या शिरावर घेत नाहींत. मग अशा स्थितींत वेद हे (१) ईश्वरानें निर्मिले, किंवा (२) ते जगताबरोबर स्वयंभु असून उत्क्रांतीच्या ओघांत मानवी ज्ञानाबरोबर त्याच्या कंठांतून ध्वनीच्या द्वारें प्रकटता पावले, असे दोन पक्ष उत्पन्न होतील. पैकीं पहिला पक्ष नैय्यायिकांनीं स्वीकारला, तर दुसरा मीमांसकांनीं अवलंबिला. अर्थात् आतां ईश्वराचें अस्तित्व स्थापन करण्याची सर्व जबाबदारी नैय्यायिकांवर येऊन पडली परंतु ती त्यांनीं ईश्वराचा केवळ संकेत धारण करून बाजूला सारली व मीमांसकांच्या शब्दसंकेतावर मात्र नाना आक्षेपांची झोड उठवून त्यांचा वेद पुरुषकृत अतएव अनित्य ठरविण्याचा अट्टाहास केला. त्यायोगें न्यायशास्त्रांतून साहजिक च पुढें दोन वाद उद्भव पावले— (१) उत्तरमीमांसेंतील वेदान्ताचा आनंदमय ब्रह्मवाद, व (२) बौद्धधर्मांतील संन्यासाचा दुःखपूर्ण शून्यवाद. पहिल्या वादांत उपनिषदांतील वैदिक वाक्यांनुसार ब्रह्माचें सर्वव्यापित्व सिद्ध झालें व त्यांत वैदिक यज्ञाचें फल दृष्टोत्पत्तीस आलें, तर दुसऱ्या वादांत गौतमबुध्दाचें सर्वशून्यत्व, सर्वक्षणिकत्व व सर्वदुःखत्व प्रस्थापित झालें व त्यांत वैदिक यज्ञमार्गाला सर्वतोपरि धक्का

बसला. मीमांसाशास्त्राला या दोन्ही वादांशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं. त्याला ब्रह्म सारखें आणि शून्य हि सारखें. त्याला जगद्धारणेचें तत्त्व अवलोकन करावयाचें आहे इतकेंच नाहीं तर त्याचें संगोपन करावयाचें आहे. म्हणून तें जगताच्या आद्यन्तींचें अव्यक्त बाजूला सारून व्यक्तमध्याची चिंता करितें व त्यांतील समष्टीच्या धारणेचें नियम बांधून टाकतें. अर्थात् तें नैय्यायिकांच्या शास्त्राप्रमाणें ईश्वर नामक पदार्थाकडे दृष्टि देत नाहीं तर वेदांच्या शब्दावर भरंवसा ठेवून त्यांतून जो निघेल तो धर्मोपदेश मनुष्याला सादर करितें. त्या कारणानें मीमांसकांच्या शब्दांत जी अर्थशक्ति आहे ती नैय्यायिकांना मानवत नाहीं. ते शब्दार्थापासून वाक्यार्थ स्वतंत्रपणें भिन्न पाहतात. त्यांच्या मतें केवळ शब्दाशब्दांचे अर्थ म्हणजे वाक्य नाहीं, तर शब्दांचा जो परस्पर संबंध असतो त्यांतून वाक्यार्थसिद्धि होते. त्या संबंधांत योग्यता, संनिधि, आकांक्षा, अपेक्षा इत्यादि अनेक धर्म उपस्थित होतात.

मीमांसक हे मुख्यतः वाक्यार्थमीमांसक आहेत. त्यांना एकेक वाक्य घेऊन त्यांतील पदापदांतून जेवढा अर्थ निघेल तेवढा पहावयाचा असतो. या वाक्यार्थमीमांसेंत साऱ्या वाक्यापेक्षां शब्द आणि शब्दार्थ यांची योग्यता मोठी आहे. हा त्यांचा सिध्दान्त सतत लक्षांत बाळगण्यासारखा आहे. परंतु याकडे व्यवहारांत नेहमीं दुर्लक्ष होतें. वैय्याकरण हे मुख्यतः पदशास्त्रज्ञ आहेत. त्यांना केवळ पदांचीं रूपें दर्शवावयाचीं असतात. म्हणून ते पदांच्या मागें वर्णापासून विचार करतात व त्या वर्णोच्चारांत निराळा स्फोट मानतात. अर्थात् मीमांसक जसे शब्दाला नित्यत्व देतात तसे वैय्याकरण स्फोटाला देतात. वैय्याकरण हे साक्षात् वैशेषिकानुयायी आहेत. म्हणून ते पूर्णपणें व्यक्तिवादी (Individualists) आहेत. तथापि त्यांची दृष्टि मीमांसकांच्या वाक्याकडे आहे. म्हणून ते मीमांसकांचा शब्दार्थसंबंधींचा न्याय जसाच्या तसा अवलंबितात. त्यांच्या मतानें हि शब्दार्थ स्वतंत्र आहे, वाक्यार्थ नाहीं. शब्दार्थ हें कारण व वाक्यार्थ त्याचें कार्य होय. अर्थात् एकेका शब्दाला जशी आकृतिवाचक शक्ति आहे तशी

अनेक शब्दांच्या समुच्चयांत सिद्ध होणाऱ्या वाक्याला नाहीं. म्हणून पतंजलीनें स्पष्ट म्हटलें आहे– 'शब्दसमुदाये आकृतिर्न परिसमाप्यते.' तथापि प्रत्येक शब्दात्मक वस्तुजाताला जें नामरूप असतें त्यांत वैय्याकरणांची दृष्टि नामाकडे जाते तर मीमांसकांची रूपाकडे वळते. म्हणून नाम आणि रूप किंवा व्यक्ति आणि आकृति यांत मीमांसक आकृतीला प्राधान्य देतात तर वैय्याकरण व्यक्तीला प्रधान मानून चालतात. अर्थात् वैय्याकरण हे वैशेषिकांना अनुसरून आणि नैय्यायिकांशीं सहमत होऊन कर्ता स्वतंत्र मानतात तर मीमांसक हे सर्वतोपरि कर्माला स्वतंत्र लेखतात. वैशेषिकशास्त्रज्ञ हे जगांतील वस्तुमात्राची षड्भावपदार्थांत वर्गवारी करतात. ती च जशीच्या तशी घेऊन व्याकरणशास्त्रज्ञ त्यांची भाषेंत शब्दांच्या द्वारें व्यवस्था लावतात. येथें ते वैशेषिकांच्या द्रव्य, गुण आणि कर्म या तीन पदार्थांपासून नाम, विशेषण आणि क्रियापद हीं तीन पदें साधतात व सामान्य विशेष आणि समवाय या तीन पदार्थांपासून त्यांना द्विवचन, बहुवचन आणि एकवचन हीं तीन वचनें जोडतात. त्यांचा लिंगविचार मूळ सांख्यांच्या प्राकृतिक त्रिगुणांपासून सिद्ध होतो. सांख्यांचें मूलद्वंद्व प्रकृति आणि पुरुष हें होय. यांत च मूळ वेदान्तांतील निर्लिंगी आत्म्यापासून स्त्रीलिंग आणि पुलिंग या दोन लिंगांत जगताची उत्पत्ति झाली व या दोन लिंगांव्यतिरिक्त तिसऱ्या सर्वसामान्य लिंगाला व्याकरणशास्त्रानें नपुंसकलिंग हें नांव दिलें. येथें नासदीयसूक्तभाष्याच्या पूर्वार्धांत आरंभीं च मूळ सदसद्द्वंद्वाच्या पलीकडच्या निर्द्वंद्व व निस्त्रैगुण्य आत्म्यापासून प्रकृतीच्या द्वारें तीन गुणांत जो सृष्टीचा पसारा एका विरुद्धभावदर्शक चतुष्कोणांत दर्शविला आहे त्या च चतुष्कोणानें आतां ह्या वैय्याकरणांच्या तीन लिंगांचा चांगला उलगडा होण्यासारखा आहे.

मूळ आत्मपुरुष
निर्लिंगी

वि

प्रकृति स्त्रीलिंग	वि रु द्ध	पुरुष पुल्लिंग

द्ध

नस्त्रीपुरुष
नपुंसकलिंग

(कोणत्या हि एका स्त्री वा पुं लिंगाचा नाहीं असा)

येथें मूळचा निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य आत्मपुरुष हा ‘ नासदासीन्नोसदासीत् ’ अशा स्वरूपाचा ‘ अप्रकेत ’ असल्यामुळें सर्वथैव निर्लिंगी आहे. म्हणजे तो स्त्री आणि पुं या लैंगिक द्वंद्वाच्या पलीकडे आहे. येथें ‘ निर् ’ हा उपसर्ग, कांहीं अद्वैतवेदान्ती भगवद्गीतेंतील ‘ निर्द्वंद्व ’ शब्दाला अद्वैतदर्शक ठरविण्याकरितां जसा अभाववाचक समजतात तसा नाहीं, तर पतंजलीनें महाभाष्यांत जें त्याचें निर्वचन केलें आहे त्याप्रमाणें अतिदेशवाचक आहे. अर्थात् निर् म्हणजे नसणें नव्हे तर बाहेर जाणें, अतिरिक्त राहणें (To transcend) असा त्याचा अर्थ आहे; जसें, देशांतून बाहेर गेला तो निर्देश झाला—‘ निरयं बहिर्भावे वर्तते । निष्क्रान्तो देशान्निर्देशः । बहिर्देश इति गम्यते । ’ (१.१.९). अशा अव्यक्त निर्लिंगी आत्मपुरुषाच्या विरुद्ध प्रतिपक्षीभावानें निघणारी जी व्यक्त लिंगकोटि ती येथें नपुंसक या नांवानें संबोधिली आहे. तिला हें नांव देण्यांत वैय्याकरणांचें मोठें चातुर्य दिसून येत आहे. नपुंसक म्हणजे जें द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका स्त्री वा पुं लिंगानें निर्देशिलें जाण्यासारखें नाहीं असें निराळें च तिसरें मध्यस्थ रूप होय. हा लिंगविचार व्याकरणशास्त्रानें सर्वस्वी सांख्यमतानुरोधानें केला आहे. पतंजलीनें महाभाष्यांत म्हटलें आहे—‘संस्त्यानप्रसवौ लिंगम्’—लिंग

म्हणजे संस्त्यान आणि प्रसव हें द्वंद्व (१.२.३). संस्त्यान किंवा स्त्यान म्हणजे स्त्री व प्रसव किंवा पुमान् म्हणजे पुरुष. स्त्यान हा शब्द स्त्यै = जुगणें किंवा एकत्र होणें, व प्रसव हा शब्द सु = क्रियाप्रवृत्त होणें या धात्वर्थांपासून निघाले आहेत—'संस्त्याने स्त्यायते ड्रट् स्त्री सूतेः सप्रसवे पुमान्।' स्त्री ही अधिकरणसाधना असल्याकारणानें तिचे ठायीं गर्भ जुळला जातो—'अधिकरणसाधना स्त्री स्त्यायत्यस्यां गर्भ इति।' पुरुष हा कर्तृसाधन आहे म्हणून तो स्त्रीचे ठिकाणीं क्रियाप्रवृत्त होतो—'कर्तृसाधनश्च पुमान् सूते पुमानिति।' आतां हें स्त्यान व प्रवृत्ति कशाची तर गुणांची. व गुण हे मूळ सत्त्व, रज आणि तम या त्रयीपासून परिणामरूपानें निघालेले शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध असे पांच होत. या शब्दादि पांच गुणांच्या संघातापासून च केवळ सृष्टींतील घटादि संपूर्ण वस्तुजाताची उत्पत्ति आहे. या वांचून अवयवी द्रव्य असें कांहीं निराळें नाहीं. हें प्राचीन सांख्यमत अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रज्ञांनीं लक्षांत घेण्यासारखें आहे. या मताप्रमाणें जगतांतील प्रत्येक वस्तुमात्राचे ठिकाणीं या पांचांपैकीं कांहीं ना कांहीं गुण असावयाचे हें उघड आहे व ते चलस्वभावाचे असल्यामुळें त्यांत उपचयापचय म्हणजे वृद्धि आणि ऱ्हास घडून यावयाचे हें हि निश्चित आहे. त्यांत जी अपचयावस्था तें संस्त्यानविवक्षेनें स्त्रीलिंग, जी उपचयावस्था तें प्रसवविवक्षेनें पुल्लिंग, आणि जी साम्यावस्था तें दोहोंच्या धर्माभावानें नपुंसकलिंग—'संस्त्यानविवक्षायां स्त्री प्रसवविवक्षायां पुमान् उभयोरप्यविवक्षायां नपुंसकम्।' या प्रकारें सांख्यमतानुसार वैय्याकरण-मतें मूळ त्रिगुणात्मक प्रकृतीपासून परिणामरूपानें जी जी कांहीं जगतांत विशिष्ट नामरूपात्मक जाति निर्माण व्हावी ती ती स्वाभाविक रीत्या च या तीन लिंगांपैकीं कोणत्या तरी एका लिंगानें अन्वित असावी ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते.

जसे मीमांसक तसे च वैय्याकरण हि जगत् आहे असें च सत्य मानणारे आहेत. नैय्यायिक मात्र प्रमाणपरीक्षित म्हणजे प्रमात्मक ज्ञान

तेवढें च सत्य मानतात. तथापि ते वैशेषिकांच्या षड्भावपदार्थांना आपला एक अभाव नामक सातवा पदार्थ जोडून पुढें जात असल्या-कारणानें वैशेषिकांप्रमाणें ते हि परमाणुकालीन जगत् घेतात व त्या नित्य परमाणूंच्या कार्यरूप संघातांत जगताचा आरंभ कल्पितात. तथापि या सर्वाला आदिकारण म्हणून ते एक तेथें निराळा ईश्वर आणून बस-वितात. जैमिनीचा मुख्य कटाक्ष जगद्धारणात्मक कर्ममार्गावर आहे तर कणादगौतमांचा ज्ञानमार्गावर आहे. परंतु हें ज्ञान योगांतील ऋतंभरेचें नाहीं किंवा वेदान्तांतील बन्धमोक्षाचें नाहीं तर जगतांतील पदार्थ-मात्राचें प्राकृतिक आणि प्रमात्मक आहे आणि त्यांत जी सुखोपलब्धि आहे तें च त्यांचें निःश्रेयस आहे. अशा कर्ममार्गावर काय किंवा ज्ञानमार्गावर काय जे एकांगी परिपाठीवादी कर्मठ आहेत ते बुद्धि-वादाला बिलकुल थारा देत नाहींत, तर उलट जे एकांगी शुद्ध-बुद्धिवादी ज्ञानठ आहेत ते कर्माला सर्वस्वी तुच्छ लेखून वेदांना अनित्य ठरविण्याचा प्रयत्न करतात. या दोहोंच्या मधला सम्यक् पक्ष यास्क, जैमिनी आणि पतंजली यांचा आहे. ते वेद नित्य मानतात व कर्माला प्राधान्य देतात. पण ते आपला पक्ष मोठ्या युक्तिप्रयुक्तीनें आणि बुद्धीच्या कौशल्यानें सिद्ध करतात. म्हणून त्यांच्या वादविवादांत इतर अनेक ऋषींच्या समवेत एक निराळा तर्कऋषी येतो, व त्याचें वाक्य ते प्रमाणांत घेतात. अर्थात् ते जरी मुख्यतः शाब्दप्रमाणवादी असले तरी इतर प्रत्यक्षानुमानादि प्रमाणांकडे अगदीं च दुर्लक्ष करतात असें नाहीं तर कारणपरत्वें त्यांचें हि यथाप्रसंगीं अवलंबन करतात. तथापि त्यांचें प्रत्यक्ष म्हणजे श्रुति, आणि अनुमान म्हणजे स्मृति होय. जैमिनीच्या काळीं संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, कल्पसूत्र आणि स्मृति यांची योग्यता फार मानण्यांत येत होती पण पुराणांना बिलकुल महत्त्व नव्हतें. वेदांत पुराण शब्दाचा अर्थ 'पूर्वीं होतें' इतका च आहे. त्यांत अष्टादश पुराणांचा कांहीं संबंध नाहीं. तसें च जैमिनीच्या मीमांसेंत उपनिषदें हि येत नाहींत. हें च काय पण तेथें त्रयीच्या बाहेर अथर्ववेदाला हि स्थान

नाहीं. तेथें संहितेच्या बरोबरीनें ब्राह्मणाला महत्त्व आहे व तें शबरस्वामी व कुमारिलभट्ट यांनीं फार वाढविलें आहे. त्याच्या शब्दनित्यत्वांत स्मृतींचा समावेश होत नाहीं. पण स्मृति ह्या शिष्ट जनांनीं प्रवर्तित केल्या असल्याकारणानें त्या पूर्व शब्दावर म्हणजे श्रुतीवर च उभारलेल्या आहेत. मनुष्यानें केवळ आपल्या स्वतःच्या तर्कबुद्धीवर न विसंबतां शिष्टवचनावर चालावें असा लौकिकी न्याय आहे. आरिस्टॉटल्नें हि म्हटलें आहे, शहाण्या मनुष्याचा म्हणजे शिष्टाचा शब्द हा धर्म होय (Wise man's word is law). असे शिष्ट म्हणजे ब्रह्मयज्ञांतील आचार्यतर्पणांत ज्यांचीं नांवें येतात ते. तथापि स्मृतींत जेथें स्वार्थ दिसतो तेथें ती स्मृति अप्रमाण मानावी—'हेतुदर्शनाच्च' (१. ३. ४), आणि तसें च आचार्य जरी मोठे असले तरी त्यांच्या कल्पसूत्रांत जेथें असत् नियम येतात तेथें तीं कल्पसूत्रें हि अप्रमाण लेखावीं असें जैमिनीचें स्पष्ट मत आहे. येथें 'तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ' या भगवदुक्तिप्रमाणें प्रमाणभूत शास्त्र कोणतें असा प्रश्न उपस्थित होतो. बौद्धलोक शास्त्र शब्दाचा अर्थ व्यवस्था असा करीत असत आणि तसा च तो पतंजलीनें महाभाष्यांत केला आहे. ही व्यवस्था कशी तर व्याप्य आणि व्यापक यांचा विचार करून, कार्यकारणसंबंध पाहून, अनुमानादि प्रमाणांच्या साहाय्यानें जे जे अनुगम साधतात व त्यांची उपपत्ति लागते त्या त्या अनुगमांच्या संबंधीं व्यवस्थेस शास्त्र हें नांव आहे. जैमिनी वेद मानतो खरें. तथापि तो नष्ट झालेल्या वेदशाखांचा आधार शास्त्राला घेत नाहीं. त्याच्या मतें कोणती हि एक प्रचलित शाखा घेतली तरी ती आपल्या ठिकाणीं पूर्ण आहे. आणि तिचा एकटीचा आधार शब्दप्रामाण्याला पुरा आहे. तो वैदिक आचारापुढें बाकी इतर कुलाचार, देशाचार वगैरेंना फारसें महत्त्व देत नाहीं. इतका जरी तो कट्टा वैदिकधर्मनिष्ठ असला तरी त्याचे विचार फार व्यापक आहेत. त्याची सूत्ररचना इतकी बांधेसूद आहे कीं ती मनुष्याच्या संपूर्ण व्यवहाराला उपयोगी पडावी. किंबहुना

वैदिकधर्माचें रूप च पूर्णपणें लोकव्यवहाराला धरून असल्याकारणानें त्या धर्माच्या अपेक्षेनें झालेली ही रचना इतकी न्यायघटित असावी यांत कांहीं नवल नाहीं.

सारांश, मीमांसाशास्त्र हें शब्द नित्य मानतें. शब्द हा जगतांत सिद्ध होतो. म्हणून मीमांसाशास्त्र हें जगत् नित्य मानतें. जगतांत आरंभीं वर्णोत्पत्ति आहे. वर्ण म्हणजे (१) तेज, व (२) ध्वनि. हे जगताचे म्हणजे गतीचे परिणाम आहेत. तेजांतून आकाश सिद्ध होतें व त्याचा च गुण ध्वनि म्हणजे शब्द असतो. म्हणून जसें आकाश नित्य आणि विभु तसा च शब्द हि नित्य आणि विभु. मीमांसकांना या नित्य आणि विभु शब्दाच्या पलीकडे जाऊन त्याचा उत्पत्तिकर्ता कोण हें पाहण्याचें काम नाहीं. म्हणून ते आरंभींचा आत्मा आणि अखेरचें ब्रह्म पहात नाहींत. ते केवळ व्यक्तमध्य जगतांतील यज्ञाचा, देवांचा, आणि वेदांचा विचार करतात. ते नानात्वांत चालतात. ते मनुष्याच्या धर्माची विचक्षणा करतात. वैशेषिकदर्शनकार कणाद हे हि मीमांसकांप्रमाणें च नानात्व घेऊन चालतात. ते हि जगद्वादी आहेत. परंतु ते पदार्थविज्ञान-शास्त्रज्ञ आहेत. त्यांचे सहा भावपदार्थ आहेत. त्यांतील द्रव्यनामक मुख्य पदार्थांत कांहीं द्रव्यें परमाणुरूप व कांहीं विभु आहेत. पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि मन हीं परमाणुरूप व आकाश, दिक्, काल आणि आत्मा हीं विभु आहेत. परंतु त्या त्या रूपांत तीं तीं सर्व नव-द्रव्यें नित्य आहेत. पृथिव्यादींचे परमाणु आपल्या मूल कारणरूपांत नित्य व कार्यरूपांत अनित्य म्हटले आहेत. असें जगत् नित्यानित्यद्वंद्वांत चालणारें आहे व सांख्यांच्या भूमिकेवर हा द्वंद्ववाद वैशेषिकांना मान्य आहे आतां वैशेषिकांचें आकाश जसें विभु तसा च मीमांसकांचा शब्द हि विभु च होय. कारण त्यांत गुणगुणींचा समवायसंबंध आहे. पण शब्द म्हणजे काय? त्यांतील मूळ वर्णोच्चार ही एक ध्वनीची लाट होईल. पण मीमांसकांचा शब्द अर्थप्रतिपादक आहे तर वैय्याकरणांचा वर्ण हि अर्थप्रतिपादक आहे व त्यांतील स्फोट नित्य आहे. असा स्फोट

काय किंवा शब्द काय तो अर्थाला धरून प्रकट होतो. म्हणजे तो व्यक्त आणि अव्यक्त असतो व अव्यक्तांतून व्यक्तता पावतो. ही कल्पना जशीच्या तशी सांख्यकल्पनेप्रमाणें आहे. कारण सांख्यांची मूळ प्रकृति अव्यक्त असते ती गुणचलनानें व्यक्तत्वांत येते शब्द हि गुणांत च सिद्ध होतो. गुण × कर्म = वर्ण. अशा अनेक वर्णांच्या समुच्चयांत शब्द. कर्म हें तर प्रकृतींत च अनुस्यूत आहे. कारण प्रकृति म्हणजे च प्र+कृति=प्रकर्म. पण ही प्रकृति गुणान्वित आहे. म्हणून च गुण×कर्म यांचा गुणाकार होऊन वर्ण प्रकट होणें शक्य आहे. मीमांसकांच्या मतें एकेका वर्णाला कांहीं अर्थ नसतो तो अनेक वर्णांच्या समुच्चयांत जो शब्द बनतो त्यांत औत्पत्तिकरीत्या प्रकट होतो. या प्रकारें वैशेषिकन्यायानें शब्द हा कार्यरूप असल्याकारणानें अनित्य ठरेल व कारणरूप वर्ण हा अक्षर म्हणजे नित्य राहील. पण मीमांसकांना त्याशीं कर्तव्य नाहीं. ते शब्दाला च अर्थासह नित्य समजून चालतात. वैशेषिकांच्या नित्य परमाणुप्रमाणें ते शब्द हा च परमाणु घेतात व अशा शब्दांच्या समुच्चयांत कार्यरूपानें सिद्ध होणारें वाक्य अनित्य मानतात. अर्थात् तें निरनिराळ्या शब्दांच्या अर्थावर अवलंबून असतें, स्वतंत्र अर्थप्रतिपादक नसतें. मीमांसक हे वाक्यार्थमीमांसक होत. अशा वाक्याचे मूल घटक (Units) शब्द आहेत, वर्ण नाहींत. ज्याप्रमाणें समाजाचा मूलघटक कुटुंब, व्यक्ति नाहीं. कारण मूल घटक म्हटला म्हणजे त्यांत पुढील घटित वस्तूची संपूर्ण शक्ति लहान प्रमाणांत असावी लागते. अशी समाजाची शक्ति कुटुंबांत असते. तशी च वाक्यार्थाची शक्ति शब्दार्थांत असते. कारण मीमांसामतें शब्दाला च अर्थ असतो वर्णाला नसतो. अर्थात् मीमांसेंत वाक्याचा मूल घटक शब्द हा परमाणुसदृश आहे म्हणून तो नित्य आहे. त्यांतील अर्थावर धर्मोपदेश करणारे वेद स्थित आहेत. म्हणून ते नित्य, अपौरुषेय आहेत. वेद ही शब्दांतील अपूर्व शक्ति होय. तिच्यावर वैदिकधर्माची उभारणी आहे. जशी वैशेषिकांच्या वाय्वादि परमाणूंतील शक्तीवर संपूर्ण जगताची उभारणी आहे. आतां ज्याप्रमाणें मीमांसकांना वर्णाची जरूर नसल्या-

कारणानें ते शब्दापासून सुरवात करतात त्या च प्रमाणें नैय्यायिकांना शब्दाची जरूर नसल्याकारणानें ते वाक्यापासून पुढें चालतात. म्हणून ते प्रमाणप्रमेयादि निराळे पदार्थ कल्पून त्यावर न्यायाची वृद्धि करतात. त्यांचा न्यायप्रयोग (Syllogism) म्हणजे पांच वाक्यें असतात. सारांश, मूळ जगत्तत्त्ववादी सांख्यांचा आरंभ प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत आणि त्यांतील त्रिगुणांत आहे तर योग्यांचा प्रकृतिपुरुष आणि त्या पलीकडचा एक ईश्वर नामक पुरुषविशेष या त्रयींत आहे; वैशेषिकांचा द्रव्यगुण-कर्मादि षड्भावांत आणि त्यांतील नाना परमाणूंत, तर मीमांसकांचा आकाशाचा गुण जो शब्द त्या शब्दाच्या नित्यत्वांत व वैय्याकरणांचा त्या शब्दाच्या मागें वर्णांतील स्फोटांत; नैय्यायिकांचा आरंभ अनेक वाक्यांत मिळून सिद्ध होणाऱ्या प्रमाणप्रमेयादि प्रमाकारक षोडश पदार्थांत आहे, तर शेवटीं वेदान्ताचा त्या सर्वांच्या समवायरूप एकमेव पर-ब्रह्मस्वरूपांत आहे. असा हा साही दर्शनांच्या अंगांनीं युक्त एक ज्ञान-पुरुषाचा अंगी आहे.

अंगांगीभाव आणि शेषशेषीभाव यांचें मीमांसाशास्त्रांत अत्यंत महत्त्व आहे. कोणत्या हि संस्थेची रचना—मग ती संस्था (Institution) धार्मिक असो, सामाजिक असो, राजकीय असो, शैक्षणिक असो, कौटुंबिक असो वा वैयापारिक असो—या दोन भावांवर घडून येते व त्यांत परंपरेचें रक्षण होतें. मीमांसाशास्त्र हें परंपरा रक्षण करणारें शास्त्र आहे. अर्थात् तें च खरें धारणात्मक धर्माचें शास्त्र आहे. परंपरा म्हणजे काय ? तर जीमध्यें एक प्रयोजन मुख्य असतें आणि तें साधण्या-करितां निरनिराळीं नाना साधनीभूत अंगें उपयोजिण्यांत येतात. अशीं सर्व अंगें मिळून त्या सर्वांचा एक जीव आणि ह्या एका जीवाचें संर-क्षण व्हावें म्हणून अंगी आणि अंगें यांचें एक च शरीर. अर्थात् अंगीचें प्रयोजन साधलें कीं सर्व अंगें कृतार्थ व्हावीं असा हा येथें न्याय आहे. तथापि अंगीचें प्रयोजन साधावें म्हणून अंगांचीं हि कांहीं प्रयोजनें साधलीं पाहिजेत हें उघड आहे. अंगी हा समष्टिरूप एक आणि अंगें

व्यष्टिरूप अनेक असतात. म्हणून क्वचित् जर अंगांचीं प्रयोजनें अंगीच्या प्रयोजनाच्या आड येऊं लागली तर त्याचा बंदोबस्त करण्याकरितां कांहीं व्यवस्था करावी लागते. एवं च परंपरा म्हटली म्हणजे तीमध्यें अंगांगीभाव असला च पाहिजे आणि तो बिघडूं नये म्हणून कांहीं व्यवस्था झाली च पाहिजे. ज्या परंपरेंत अंगांगीभाव नाहीं ती परंपरा च नव्हे. अर्थात् प्राचीन मीमांसकांच्या विचारशैलींत अंगांगीभाव आणि व्यवस्था (Law of organism) हीं दोन मोठीं तत्त्वें आहेत. जें कांहीं प्रत्यक्ष आपणापुढें उभें आहे तें मोडून टाकून त्याच्या जागीं दुसरें च नवें योजावयाचें ही कांहीं व्यवस्था नव्हे. असें केल्यानें परंपरेमध्यें जो अंगांगीभाव असतो तो मोडल्यावांचून रहात नाहीं. व नवा अंगांगीभाव एकदम निर्माण होऊं शकत नाहीं. तो हळुहळु वृद्धीच्या मार्गावर विकास पावावा लागतो. हा शरीरशास्त्राचा निरपवाद नियम आहे.

अंगांगीभाव व शेषशेषीभाव हे दोन निरनिराळे परस्पर संबंधीभाव आहेत. या दोहोंचें ज्ञान सारखें च महत्त्वाचें आहे. हें ज्ञान म्हणजे व्यक्ति (Individual) आणि बाह्य परिस्थिति (Environment) या उभयतांच्या संबंधाचें होय. अर्वाचीन काळीं या ज्ञानावर सुवंशशास्त्र, सुविवाहशास्त्र, सुजननशास्त्र, सुशिक्षणशास्त्र, सुपोषणशास्त्र (Eugenics, Euthenics, Eudemics) इत्यादिकांचा विचार होतो. अंगांगीभाव हा परंपरेचा जीव च होय. अंगें आणि अंगी किंवा अवयव आणि अवयवी मिळून एक शरीर बनतें. या शरीराहून शेष हे भिन्न होत. ते या शरीराच्या भोंवतीं असून त्याचा उपयोग साधतात. कोणत्या हि व्यक्त शरीराचा स्थल, काल, आणि अवस्था या तिहींशीं संबंध असतो. म्हणून स्थळाशीं संबंध ठेवणारें जें जें कांहीं, काळाशीं संबंध ठेवणारें जें जें कांहीं, किंवा शरीरावस्थेशीं संबंध ठेवणारें जें जें कांहीं तें तें या परंपरारूप शरीर-संस्थेचा उपयोग साधतें. अर्थात् अंगांगीभावसंपन्न जी परंपरा ती शेषी, व तिच्या भोंवतीं राहून तिचा उपयोग साधणारे जे जे कांहीं स्थल-काल अवस्थाविषयक पदार्थमात्र ते सर्व शेष होत. असा हा व्यक्ति आणि

परिस्थिति यांतील शेषशेषीसंबंध आहे. याप्रकारें अंगांगीभाव काय किंवा शेषशेषीभाव काय हे दोन्ही भाव एका च जगताच्या घटनेंत स्फुट होणारे आहेत हें उघड आहे. त्यांपैकीं अंगांगीसंबंधावरून यद्यपि परंपरेचें शरीर सिद्ध होत असलें तत्रापि तें या नानाद्रव्यांनीं भरलेल्या जगतांत एकटें च कसें असूं शकणार? त्याची अमुक काळीं स्थिति ही असावयाची व समयविशेषीं अमुक विशिष्ट अवस्था हि असावयाची. अशा अवस्थेचा उपयोग साधून उपजीवन करणारीं नाना द्रव्यें त्या परंपरेच्या सभोंवतीं मागें, पुढें, वर, खालीं इतस्ततः सर्वत्र पसरलेलीं असणार हें उघड आहे. अशीं जीं हीं द्रव्यें किंवा त्यांपासून घडणाऱ्या क्रिया यांमध्यें आणि त्या परंपरेमध्यें जो संबंध तो शेषशेषीसंबंध होय. उदाहरणार्थ मानवदेह घ्या. हें एक मोठें इंद्रियग्राम आहे आणि अर्थशास्त्रांतील श्रमविभागाच्या तत्त्वावर तें उभारलें गेलें आहे. त्यांत रक्तसंस्था, स्नायुसंस्था, अस्थिसंस्था, मज्जासंस्था इत्याद्यनेक संस्थांची रचना असून त्यांत पराधीवारी निर-निराळ्या गुणरूपांचे लहानमोठे कार्यकारी जीववान् पिंड (Living cells) आपआपलीं नियतकर्में करून देहाचें रक्षण करीत आहेत व आपली जीवितयात्रा पार पाडीत आहेत. अशा त्या नानाविध व्यक्ति-विशिष्ट जीवपिंडांत आणि हस्तपादादि अवयवांनीं युक्त समष्टिस्वरूप विराट देहाकारांत जो संबंध आहे तो अंगांगीसंबंध किंवा अवयवावयवी-संबंध होय. तथापि हा विराट देहाकार झाला तरी तो बाह्य जगतांतील पंचमहाभूतात्मक सृष्ट पदार्थांपासून च तयार होतो आणि पुनः त्या पंच-महाभूतांच्या आश्रयानें च केवळ जीवधारणा करून राहतो. म्हणजे त्याला जें अन्नपाणी लागतें तें पृथ्वी आणि आप तत्त्वांपासून मिळतें, तें पच-विण्यास जी उष्णता लागते ती तेजापासून प्राप्त होते, श्वसनाला हवा वायूपासून मिळते व या सर्वाला आधार आकाशाचा असतो. शिवाय या देहाची मूर्ति जी वाळूच्या कणासारख्या असंख्य जीवपिंडांच्या एकत्रीकरणांत बनते तें एकत्रीकरण कसें टिकतें तर भोंवतालच्या हवेच्या दाबानें. ही हवा जर विरळ झाली आणि दाब कमी पडला तर शरीर

फुटून जाऊन कापूस पिंजल्यासारखी त्याची स्थिति व्हावयाची. अशा रीतीनें हें बाहेरचें संपूर्ण जग त्या शरीराच्या जोपासनेस उपयोगी पडतें. अर्थात् येथें शरीराचे ठायीं त्याचा आपल्या इंद्रियसमुदायाशीं जसा अंगांगीसंबंध पडतो तसा बाहेरच्या जगाशीं शेषशेषीसंबंध घडून येतो व त्यांत शरीर हा शेषी व बाहेरच्या जगांतील सर्व पदार्थमात्र शेष ठरतात. याप्रकारें शेष हा शब्द अत्यंत व्यापक आहे. त्यांत द्रव्य, गुण आणि संस्कार म्हणजे कर्म हीं सर्व येतात. मीमांसकांनीं वैशेषिकांच्या या पहिल्या तीन पदार्थांबद्दल शेष हा एक च शब्द योजिला आहे. शेष म्हणजे जो कर्मासंबंधीं अत्यंत उपकारक होतो तो, जसा संस्कार. संस्कार म्हणजे एखादी मुख्य क्रिया साधावी म्हणून जें कांहीं विशिष्ट कर्म करावें लागतें तें, जसें भात करण्यास तांदूळ धुणें. बादरी नामक एक बौद्ध मताचा आचार्य द्रव्य, गुण आणि संस्कार येवढ्यांना च शेष हा शब्द लावतो. पण जैमिनी म्हणतो कोणती हि क्रिया शेष होय. मग तें फल असो वा पुरुष असो. तथापि त्याच्या मतें द्रव्य, गुण, संस्कार हे नित्य शेष आहेत. बाकी अनित्य. ते क्वचित् मुख्य असतात किंवा क्वचित् शेष होतात. येथें कर्मकर्त्याच्या भोंवतालच्या परिस्थितीचा इतका बारीक खोल विचार केलेला दृष्टीस पडतो.

असें हें अंगांगी व शेषशेषी भावद्वय जसें कोणत्या हि पिंडग्रामात्मक सेंद्रिय वा सावयव जीवशरीराला लागू आहे तसें च तें मानवव्यक्तीला हि लागू आहे. मानव हा समाजाचा घटक आहे. तो पशूप्रमाणें आपल्या एकव्यक्तिक बळावर कदापि जिवंत राहूं शकत नाहीं. तो उपजत च समाजाच्या अंगरूपानें जन्म पावतो. समाज नाहीं तर मानव नाहीं. इतका समाज आणि मानव यांचा संबंध आहे. समाजविहीन मानव हा द्विपाद पशु ठरेल, मानव होणार नाहीं ही गोष्ट जशी प्राचीन धर्मशास्त्रकारांना कळली आहे तशी अर्वाचीन जीवशास्त्रज्ञांना हि मान्य झाली आहे म्हणून जसे प्राचीन मनु आणि आरिस्टॉटल् हे मानवाचा समाजाशीं अंगांगीसंबंध जोडतात तसे च अर्वाचीन जेडीज्

आणि थॉम्सन् हे त्याला उपजत समाजाचा घटक समजतात, आणि हे दोन्ही प्राचीन आणि अर्वाचीन तत्त्वज्ञ आणि शास्त्रज्ञ याची कारण-मीमांसा करतांना त्यांतून एक च यज्ञाचें सार बाहेर काढतात. अर्थात् यावरून भगवद्गीतेंत भगवंतांनीं 'सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः। अनेन प्रसविष्यध्वं एष वोऽस्त्विष्टकामधुक्' या श्लोकांत जो समाजाचा मूलभूतसिद्धान्त मांडला आहे तो सर्वथैव जीवविज्ञानशास्त्राला धरून आहे ही गोष्ट उघड सिद्ध होत आहे. कारण या श्लोकाची संपूर्ण रचना च त्या शास्त्रांतील पारिभाषिक शब्दांना अनुलक्षून आहे. असे शब्द म्हणजे प्रजा, प्रसव आणि दुग्ध हे होत. यज्ञानें प्रसूति होते, प्रसूतींत प्रजा निपजते, आणि प्रजेच्या पोषणार्थ दुग्धाची योजना असते. म्हणून येथें 'इष्टकामधुक्' हें पद साभिप्राय आहे. आरंभीं मूळचा एकमेव आत्मा 'बहुस्यां प्रजायेय' या प्रजेच्या बहु होण्याच्या कामनेनें आत्मयज्ञ करून जो प्रजा प्रसवला आणि प्रजापति पावला तो प्रजापति आतां त्या सहयज्ञ निर्माण झालेल्या चतुर्विध प्रजांना उद्देशून त्यांच्या हिताचें बोलला तें यथायोग्य च आहे. त्यानें त्यानें जें आरंभीं स्वतः केलें तें च त्या प्रजेस करण्यास सांगितलें. तें म्हणजे यज्ञकर्म. अशा यज्ञकर्मानें च केवळ प्राणिमात्राचे ठायीं प्रजाप्रसव घडून येतो, एरवीं येत नाहीं. हा यज्ञ आणि प्रसूति यांतील कार्यकारणसंबंध मागें प्राणिशास्त्रदृष्ट्या विशद करून दाखविला च आहे. आतां प्रसूतीनें प्रजा-वर्धन होतें हें खरें आहे आणि म्हणून 'अनेन प्रसविष्यध्वम्' याचा अर्थ यानें म्हणजे यज्ञानें वृद्धि पावा असा केला तरी चालण्यासारखा आहे. पण येथें साक्षात् 'प्रसविष्यध्वम्' असें क्रियापद आहे, 'वर्धयिष्यध्वम्' असें नाहीं. अर्थात् येथें मीमांसेच्या गार्हपत्यन्यायानें म्हणजे वाक्यांतील श्रुतिप्रामाण्यानें 'अनेन प्रसविष्यध्वम्' याचा अर्थ 'यानें प्रसव पावा' असा आहे 'वृद्धि पावा' असा नाहीं. हा दुसरा अर्थ केवळ लिंगप्रामाण्यानें म्हणजे लक्षणेनें घेतां येईल इतकें च. परंतु श्रुति सोडून म्हणजे मुख्यार्थ टाकून लिंग घेणें म्हणजे गौणार्थ स्वीकारणें ही

गोष्ट वाक्यार्थमीमांसेच्या 'श्रुति–लिंग–वाक्य–प्रकरण–स्थान–समाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्'—या सूत्रानुसार दोषास्पद आहे. 'श्रुतिर्लिंगाद्बलीयसी' हा जसा मीमांसेचा न्याय आहे तशी च 'लक्षणप्रतिपदोक्तयोः प्रतिपदोक्तस्यैव ग्रहणम्' ही पतंजलीची तत्सदृश परिभाषा आहे. गीतेवरील आजपर्यंतचे सर्व भाष्यकार, टीकाकार, दीपिकाकार आणि रहस्यकार यांना यज्ञ आणि प्रसूति यांत प्राणिशास्त्रान्वयें असलेला हा कार्यकारणसंबंध न समजल्याकारणानें त्यांनीं केवळ लौकिकदृष्ट्या 'प्रसविष्यध्वम्' या क्रियापदाचा अर्थ वृद्धि पावा असा केला आहे. परंतु भगवंतांना मात्र तो मूळचा च प्रतिपदोक्त शास्त्रशुद्ध अर्थ अभिप्रेत आहे ही गोष्ट त्यांच्या त्या शब्दप्रयोगानें च उत्तम ठरत आहे. अशा यज्ञानें एकांतून अनेकांची सिद्धि होते इतकें च नाहीं तर पुढें त्या अनेकांचें संगतिकरण होऊन त्यांतून समाज निपजतो व त्या समाजाशीं व्यक्तिव्यक्तींचा अंगांगीसंबंध घडून येतो. अर्थात् व्यष्टीच्या पुढें समष्टीच्या द्वारें परमेष्ठीकडे दृष्टि देणाऱ्या वेदांनीं मनुष्याचें परम अंतिम जाणून आणि तत्प्राप्त्यर्थ एक च साधनीभूत जो यज्ञ तो लक्षांत आणून 'स्वर्गकामो यजेत' असा जो त्याला धर्मोपदेश केला त्या यज्ञरूपी धर्माची मीमांसा करणाऱ्या जैमिनीनें आपल्या शास्त्रांत जर त्या व्यष्टिसमष्टींच्या अंगांगीभावाची व शेषशेषीभावाची पूर्णपणें चिकित्सा केली असली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

अशा अंगांगीभावांत व्यक्ति स्वतंत्र नसते तर अंगीशीं बांधलेली असते. हीं बंधनें यमनियमात्मक होत. त्यांतील पंच यम अंगीच्या सामष्टिक भावाला धरून निघतात तर पंच नियम अंगांच्या वैयष्टिक भावनेला धरून चालतात. येथें व्यष्टि आणि समष्टि किंवा व्यक्ति आणि समाज यांचा परस्पर संबंध लक्षांत घेतां व त्यांच्या अंतिमांचें स्वरूप पाहतां मीमांसकांचे वाक्यार्थ लावण्याचे नियम किति मार्मिक आहेत तें तेव्हां च दिसून येणार आहे. मनुष्यमात्राचें वैयक्तिक अंतिम म्हटलें म्हणजे त्याच्या धर्मार्थकाममोक्षादि चार पुरुषार्थांची सिद्धि हें होय. हे सर्व अर्थ एका

सामाजांत फलद्रूप होतात. अर्थात् समाज हें त्याच्या अर्थप्राप्तीला मुख्य साधन असतें. न्यायशास्त्राच्या भाषेंत त्याला निमित्तकारण (Instrumental किंवा Efficient cause) म्हणतां येईल. तथापि सदर अर्थचतुष्टयांत जो शेवटचा मोक्षार्थ आहे तो समाजाचीं बंधनें तोडून सिद्धीस जाणारा आहे. परंतु त्याला सुद्धां समाजाची अनुमति असावी लागते. या प्रकारें मनुष्याला आपले पुरुषार्थ साधण्यास सर्वथा समाजाचा आश्रय घ्यावा लागत असल्यानें समाज हा अंगी व मनुष्य अंगरूप होतो. म्हणजे समाज मुख्य आणि मनुष्य गौण ठरतो. अशा समाजरूप अंगीचें कार्य साधून मनुष्य मोक्षाप्रत गेला म्हणजे आतां तो स्वतः अंगीत्व पावतो आणि समाज त्याचें अंग होतें. मिळून कोणत्या हि स्थितींत मनुष्याचा समाजाशीं असलेला अंगांगीसंबंध नष्ट होत नाहीं. एका व्यष्टिभावांत तो समष्टीचा अंग असतो तर दुसऱ्या परमेष्ठीभावांत तो तिचा अंगी बनतो. तथापि परमेष्ठी झाली तरी ती आपल्या एकमेव परमोच्च भावांत व्यष्टिरूप असते पण हें परमोच्चपद तिला समष्टीच्या द्वारें प्राप्त होतें. असा हा व्यष्टि–समष्टि–परमेष्ठी यांचा संबंध मनुष्याच्या पुरुषार्थाशीं नित्य निगडित आहे. अर्थात् मनुष्याच्या कर्माकर्माचा जो विचार करावयाचा तो केव्हां हि वैयष्टिक दृष्टीनें करून चालणार नाहीं तर सर्वथैव सामष्टिक दृष्टीनें च केला पाहिजे हें उघड आहे; आणि तसा च तो जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेनें केला आहे. जगत् निर्माण होण्यापूर्वी जो कोणी एक च एक व्यष्टिरूप आत्मा असेल त्या आत्म्याशीं मीमांसेला कांहीं कर्तव्य नाहीं. जगत् ही एक अति मोठी विशाल संस्था आहे आणि त्यांत मानवप्राणी हा आपल्या विशिष्ट समाजरूपी संस्थेंत साक्षात् अंगभावानें प्रतिष्ठित आहे. असा मानवी समाज पुनः आपल्या ठिकाणीं जगताशीं अंगरूपानें बांधलेला आहे. म्हणून च मीमांसाशास्त्र हें जगद्रूपी समष्टीच्या दृष्टीनें विचार करून मानवाच्या कर्माचें स्वरूप वेदवाक्यांनुसार निर्णीत करितें. अशा कर्माला निश्चित फल आहे. तें मीमांसेनें अपूर्व म्हटलें आहे. कारण तें सर्वथा मानवी ज्ञानाच्या कक्षेच्या बाहेर आहे. वेदान्तानें त्याला

ब्रह्म ही संज्ञा दिली आहे व त्याचें स्वरूप मीमांसेप्रमाणें च वेदांतील ब्रह्मपर वाक्यांनीं सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

तथापि मीमांसेचें अपूर्व हें कांहीं जसेंच्या तसें वेदान्ताचें ब्रह्म नव्हें. तें कदाचित् ब्रह्माचें साधन होईल. कारण मीमांसामतें तें साक्षात् कर्माचें फल नाहीं तर फलोत्पादक साधन आहे. पुनः कर्म म्हणजे 'कांहीं फल प्राप्त व्हावें म्हणून ज्या विषयीं अतिशय इच्छा होतें तें' अशी त्याची पाणिनीकृत व्याख्या आहे व ती मीमांसेला ग्राह्य आहे. वैय्याकरण काय किंवा मीमांसक काय, दोघांना हि जग जसें आहे तसें अनादि आहे, जड पदार्थ जसे आहेत तसे च आहेत, द्रव्य-वाचक आणि गुणवाचक अर्थ जसे आहेत तसे च आहेत. कर्म हें मनुष्या-धीन आहे. म्हणजे मनुष्य हा आपल्या कर्मासंबंधीं स्वतंत्र आहे. तें त्यानें योग्यप्रकारें करावें व त्याचें फळ मिळवावें. फल हें कर्मापासून उत्पन्न होतें. कर्माच्या आणि फलाच्या मध्यंतरीं 'अपूर्व' हें साधन असतें. आणि 'चोदना' झाल्यापासून मनुष्य कर्म करतो. अर्थात् चोदना हें कर्माचें कारण ठरतें. चोदना म्हणजे 'अमुक कर' अशी विधायक प्रेरणा. अशा प्रेरणेचे वाचक क्रियाशब्द असतात. तीं च क्रियापदें होत. नामपदें आणि क्रियापदें म्हणजे आख्यातें यांत भेद आहे. नामशब्दापासून प्रयो-जनाला आकांक्षा नसते ती क्रियाशब्दापासून असते. कारण क्रियेला जीं कारणें लागतात त्यांत च एक हेतुकारण आहे. त्याला आरिस्टॉटल्नें आपल्या कारणचतुष्टयांत 'Causa finalis' (Final cause=अंतिम-कारण किंवा फलकारण) असें नांव दिलें आहे. मीमांसेच्या मतें कर्मशब्द हा 'भावार्थ' होय—'भावार्थाः कर्मशब्दाः।' अशा भावार्थाचा आश्रय करून क्रियेचें स्वरूप जाणावें—'तेभ्यः क्रिया प्रतीयेत।' कारण त्या कर्मशब्दांच्या द्वारें हा च अर्थ म्हणजे फलनिष्पत्ति सांगण्यांत येते—'एष ह्यर्थो विधीयते।' मीमांसकांच्या सर्व सिद्धान्तांचें मुख्य बीज म्हणजे भावनाविचार. तो त्यांनीं एका संपूर्ण अध्यायांत केला आहे. द्रव्यवाचक पदें म्हणजे नामपदें व क्रियावाचक पदें म्हणजे आख्यातें

यांत जो भेद आहे त्यांत जसें नामाचें फल दृष्ट असतें तसें क्रियापदाचें नसतें. या भेदामुळें भाव, भावना आणि भावणें हीं पदें उत्पन्न होतात. मनुष्याच्या चित्तांत क्रिया करण्याविषयीं जो प्रयत्न घडतो तत्संबंधीं विचार ती भावना, जो भाववाचक शब्द तो भावार्थ व जी साक्षात् विचाराची क्रिया तें भावणें होय. जें मनुष्याकडून कर्म करवितें ती चोदना. तें त्या क्रियेचें निमित्तकारण (Instrumental cause) होय. जें कर्म आज केलें जातें त्याचें फल कालांतरानें सिद्ध होतें. त्याला साधन 'अपूर्व' असतें. असा हा मीमांसकी अपूर्ववाद सर्व च सांख्य, योग, वेदान्त आणि बौद्ध मानतात. त्यांचीं शास्त्रें कर्म–अपूर्व–फल अशी परंपरा धारण करून च सर्वस्वी रचलीं गेलीं आहेत. अर्थात् हा अपूर्ववाद इतर दुसरे प्रत्यक्षवाद (Positivism), उपयोगवाद (Utilitarianism), सुखवाद (Hedonism) इ० यांपासून अगदीं निराळा आहे, त्यांना पूर्णपणें विरोधक आहे, हें निराळें सांगावयास नको च.

मीमांसाशास्त्र हें वाक्याचा अर्थ लावण्याचें शास्त्र आहे. तें शब्द-शास्त्राहून भिन्न आहे. शब्दशास्त्र हें पदापदांचें व्याकरणशास्त्र होय. अर्थात् तें स्वाभाविकरीत्या च वैयष्टिक स्वरूपाचें आहे तर मीमांसाशास्त्र हें सामष्टिक स्वरूपाचें आहे. पहिली समष्टि वाक्य होय. ती अनेक पदांच्या संगतिकरणांत सिद्ध होते.अशा संगतिकरणांतील पदांत अनुषंग हा गुण मुख्य असतो. अनुषंग म्हणजे पदांतील आकांक्षा आणि योग्यता मिळून बनणारी मानसिक (Psychological) शक्ति. तिच्या योगें वाक्याचा अर्थ पुरा होतो. तिसरा गुण म्हणजे संनिधि किंवा आनंतर्य. या तीन गुणांच्या योगें शब्दांतून वाक्यार्थाची सिद्धि होते. वाक्यें अनेक प्रकारचीं होऊं शकतात–एकवाक्य, संयुक्तवाक्य, समवाक्य, शुद्धवाक्य, साकांक्षवाक्य, केवलवाक्य इत्यादि. वाक्यांत मुख्य तीन पदें असतात—नाम, विशेषण आणि क्रियापद. हीं तीन पदें वैशेषिकांच्या द्रव्य,गुण आणि कर्म या पहिल्या तीन पदार्थांचीं तीन पर्यायरूपें होत. त्यांत द्रव्यपदें आणि गुणपदें म्हणजे नामें आणि विशेषणें हीं व्युत्पन्न असतात कां अव्युत्पन्न असतात असा

एक वाद आहे. व्युत्पन्नवादींच्या मतें जितके शब्द म्हणून आहेत तितक्यांचे अवयव पाडून अवयवार्थ सांगतां येतो. त्यांस नैरुक्त म्हणतात. त्यांच्या शास्त्राचें नांव निरुक्त आणि त्यांच्या पद्धतीचें नांव निर्वचन. या पक्षांत यास्काचार्य हे प्रमुख आहेत आणि त्यांचें वैदिक शब्दांवरील निरुक्त हें एक वेदांग म्हणून गणिलें जात आहे. या नैरुक्ताचार्यांच्या विरुद्ध वैय्याकरण म्हणतात कीं यद्यपि शब्दांचे अवयव पाडतां येत असले तरी शब्द सिद्ध च आहेत. अर्थात् त्यांची व्युत्पत्ति पहात बसणें निरर्थक आहे. या दोहोंच्या मधला मार्ग पाणिन्यादि आचार्य अवलंबतात व तो च मीमांसाशास्त्राला ग्राह्य होतो. त्यांच्या मतें कांहीं शब्द व्युत्पन्न व बाकीचे अव्युत्पन्न. पुनः यांतून आणखी एक शंका निघते ती ही कीं, पदें सिद्ध असोत वा व्युत्पन्न असोत तीं एखाद्या नवीन गुणाचें वर्णन करतात कां त्या केवळ सांकेतिक संज्ञा असतात? येथें मीमांसकांच्या कर्मवादासंबंधीं थोडें दिग्दर्शन करणें जरूर आहे. त्यांच्या मतें कर्म हें च काय तें प्रधान असून बाकी सर्व त्या कर्माच्या अनुषंगानें गौण आहे. कर्म म्हणजे जी जी कांहीं आपण क्रिया करतों ती, मानवाचे सर्व व्यापार. तद्विरुद्ध नैय्यायिकांच्या मतें कर्ता हा प्रधान. या मताला जसेंच्या तसें वैयाकरण अनुसरतात. ' स्वतंत्रःकर्ता ' असें पाणिनीचें सूत्र आहे. परंतु पाणिनी हा पदशास्त्रज्ञ आहे, वाक्यशास्त्रज्ञ नाहीं. तो व्यष्टिवादी आहे समष्टिवादी नाहीं. म्हणून तो वैशेषिकांच्या पायावर वैयक्तिक दृष्टीनें कर्त्याला स्वतंत्र लेखतो यांत नवल नाहीं. नैयायिक हे प्रामाण्यवादी आहेत आणि त्यांचें सर्व प्रामाण्य बुद्धिवादावर आहे. म्हणून ते हि कर्त्याला पूर्ण स्वातंत्र्य देतात. परंतु मीमांसक हे परंपरावादी असल्याकारणानें ते साहजिक च व्यक्तिस्वातंत्र्य मानीत नाहींत तर कर्त्याला अंगांगीभावानें परंपरारूप धर्माचें अंग ठरवून त्याच्यावर अंगीच्या रक्षणाची जबाबदारी टाकतात. अर्थात् ते कर्त्याचें स्वातंत्र्य काढून घेऊन कर्माला स्वतंत्र करतात. येथें कर्ता स्वतंत्र कां कर्म स्वतंत्र हा वाद उत्पन्न होतो. कर्ता स्वतंत्र म्हटला कीं कर्म त्याचा गुण झाला. मग जो कांहीं विचार होणार तो कर्त्याविषयीं असणार हें उघड आहे.

अशा स्थितींत कर्ता जें जें कांहीं करतो तें तें आपल्या बुद्धीनुसार विचारपूर्वक करतो व स्वतःप्रामाण्यानें एखाद्या गोष्टीचा निर्णय लावतो. उलट मीमांसकमतें कर्म प्रधान असल्याकारणानें जें कर्म कर्ता करतो त्याच्या स्वाधीन तो असतो. मग कर्म त्याला जिकडे नेईल तिकडे गेलें पाहिजे, जेणेंकरून कर्म साधेल ते उपाय योजले पाहिजेत, व जें कर्म त्यानें केलें त्याचे परिणाम निमूटपणें भोगले पाहिजेत. येथें कर्माबद्दल अपराधाला प्रायश्चित्त आहे अशी कर्माची योग्यता फार मोठी आहे, आणि प्रायश्चित्त म्हणजे तपाचा निश्चय अशी त्याची व्याख्या गौतमधर्मसूत्रांत केली आहे, व ती मागें एकदां प्रसंगोपात्त येऊन गेली आहे. म्हणून कोणतें हि कर्म करतेवेळीं तें फार जपून करावें असा येथें न्याय आहे.

वरील मीमांसकविचारसरणीप्रमाणें कर्म हें गुणी म्हणजे प्रधान ठरतें व बाकी द्वितीयादि विभक्तिप्रत्ययांच्या योगें त्या कर्माच्या गुणांचें दिग्दर्शन मात्र होतें, तेथें कांहीं नवीन गुणोत्पत्ति होते असें नाहीं. कारण नवीन गुणोत्पत्ति होते असें म्हटलें तर कर्माचा आकार पालटेल व पहिलें कर्म जाऊन त्या जागीं दुसरें कर्म येईल. बरें पहिले च गुण पुनः पुनः वर्णनांत आले असें म्हटलें तर पुनरुक्तिदोष पदरांत पडेल. यावर जैमिन्याचार्यांनीं अशी तोड काढली कीं विभक्तिप्रत्ययांच्या योगें क्रियेला केवळ नांव पडतें इतकें च, तेथें कोणत्या हि असलेल्या वा नसलेल्या गुणांचें वर्णन होत नाहीं. अशीं क्रियेच्या योगें नामें तीन प्रकारांनीं उत्पन्न होतात—(१) तत्प्रख्यन्यायानें, म्हणजे लोकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या संज्ञांनीं, (२) तद्व्यपदेशन्यायानें म्हणजे अर्थाच्या सादृश्यानें; व (३) यौगिक रीतीनें, म्हणजे व्युत्पत्तीवरून. या तीन प्रकारांत पाणिनीपतंजल्यादि वैयाकरण फक्त संज्ञा आणि व्युत्पत्ति हे दोन च प्रकार मानतात, तद्व्यपदेशन्याय मानीत नाहींत. तो मीमांसेचा स्वतंत्र न्याय आहे तथापि इतके असून हि भाषेमध्यें जे नानाविध धातु दृष्टीस पडतात त्यांची उत्पत्ति कशी होते याची पूर्णपणें उपपत्ति लागत नाहीं—मग ती भाषा संस्कृत असो वा प्राकृत असो, देशी असो वा विदेशी असो. उदाहरणार्थ, ऋ=

जाणें, गमन करणें हा गत्यर्थी धातु घ्या. हा धातु वैदिक भाषेंत फार प्रसिद्ध आहे व त्यापासून पुष्कळ निरनिराळे शब्द बनले आहेत; जसे ऋतानृत, आर्यानार्य इत्यादि. या धातूला हा गतिवाचक अर्थ मूळ कसा प्राप्त झाला असेल? मॅक्स मूलर म्हणतो, हा प्राचीनांतला अति प्राचीन धातु मूळ मानवी कंठांतून त्याच्या शरीराच्या हालचालीबरोबर जो ध्वनि-रूपानें उमटला तो पुढें त्या च क्रियेचा द्योतक झाला. पण ही उपपत्ति गम्=जाणें, सृ=सरणें, मृ=मरणें इत्यादि धातूंना लागू पडेल का? मग त्यांचे अर्थ मुळांत कसे बनले? हें कोडें सुटणें फार कठीण आहे. यावर नैयायिकांनीं असें ठरविलें कीं शब्दाच्या अंगीं अर्थ प्रकट करण्याची जी शक्ति आहे ती ईश्वरी संकेतानुसार होय. अर्थात् येथें नैयायिकांना एक ईश्वर नामक स्वतंत्र कोटी कल्पावी लागली हें उघड आहे. पण हें शंकेला उत्तर नाहीं, मनाचें तात्पुरतें समाधान आहे. ज्या प्रमाणें अद्वैतवेदान्तानें जगाचें सत्यत्व सिद्ध करण्याचें अवघड काम टाळण्याकरतां त्याला एकदम विवर्ताच्या भोंवऱ्यांत लोटून आणि मिथ्या ठरवून वेदान्त सोपा केला त्या च प्रमाणें नैयायिकांनीं येथें शब्दार्थांच्या मागें ईश्वराची नसती उपाधि लावून व्याकरण सोपें केलें असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. मीमांस-कांची शब्दसिद्धि च काय पण त्यांचें सामान्य आणि विशेष यांतील संबंधाचें वर्णन हि अत्यंत स्वाभाविकपणें झालेलें दिसून येतें. आतां वैया-करण हे शब्दार्थसिद्धीला मीमांसकांचा तद्व्यपदेशन्याय घेत नाहींत खरें पण सादृश्यावरून भाषेंत किती तरी शब्द उत्पन्न होतात याकडे ते लक्ष देत नाहींत. उदाहरणार्थ, हस्ती हा शब्द घ्या. त्याच्या हस्ताकार सोंडे-वरून च केवळ सादृश्यानें त्याला हें नांव प्राप्त झालें आहे. सारांश, मीमांसक हे वर दर्शविल्याप्रमाणें जे तीन प्रकारांनीं शब्दांची उत्पत्ति मानतात ती हल्लींच्या भाषासंशोधनाशीं ताडून पाहतां किती परिपूर्ण आहे हें तेव्हां च दिसून येणार आहे. या सर्वांचा तुलनेनें विचार करून कुंट्यांनीं आपल्या मीमांसेवरील चिंतनिकेंत या प्राचीन शास्त्रासंबंधीं जे गौरवपर उद्गार काढले आहेत ते लक्षांत घेण्यासारखे आहेत. ते म्हणतात—

“ ......आतांशा इंग्लंडदेशीं, जर्मनी देशीं, आणि रूस देशीं पंडितमंडळींत असा विचार चालतो कीं भाषा उत्पन्न झाली कशी. संस्कृत आणि प्राकृत भाषांचा जसा परस्पर संबंध आहे तसा संबंध कालक्रमानें कसा बदलतो, निरनिराळ्या भाषांमध्यें व्याकरणसंबंधानें साधर्म्यवैधर्म्य कसें असतें, भाषेचा आणि मनुष्यज्ञातीचा परस्पर निकट संबंध असल्यामुळें निरनिराळ्या ज्ञातींमध्यें मतांतरें कशीं झालीं, राज्यक्रांति कशी झाली, मन्वंतरें कशीं बदललीं, ह्या ऐतिहासिक विचारांस एणेकरून साहाय्य होतें. ह्या पंडितमंडळीच्या सिद्धांतांहून निराळे सिद्धांत जैमिनीनें केलें असें तर दिसत नाहीं च. परंतु सुमारें दोन हजार वर्षांपूर्वी जैमिनीनें जे सिद्धांत केले तितकीच आज गति आहे असें च कांहीं अंशीं दिसतें. ”

मूळ सहा हि दर्शनशास्त्रें एकमेकांशीं प्रतिपूरक म्हटलीं म्हणजे त्यांत जसा विरोध आहे तसें साहचर्य हि आहे व साहचर्य आहे म्हणून च त्यांतून एकमेव ज्ञानपुरुषाची सिद्धि आहे. अर्थात् वैशेषिक दर्शनांतून निघणारें व्याकरणशास्त्र हें एका बाजूनें मीमांसेचा हात धरून चालतें तर दुसऱ्या बाजूनें न्यायाच्या हातांत हात घालतें. वैशेषिक दर्शनकार हे जसे व्यक्तिवादी आहेत तसे च पदशास्त्रज्ञ वैयाकरण हि व्यक्तिवादी आहेत. परंतु वैशेषिक दर्शनकार हे जसे मूळारंभीं नित्यपरमाणु मानतात तसे वैयाकरण मानीत नाहींत तर ते मीमांसेच्या शब्दाला मान देऊन वर्णाचा ध्वनि म्हणजे स्फोट नित्य समजतात. पुनः ते नैयायिकांशीं सहमत होऊन कर्ता स्वतंत्र लेखतात तर मीमांसेच्या मताचें अवलंबन करून वेदांचें अपौरुषेयत्व मान्य करतात. मीमांसकांच्या मतानें जितके म्हणून लौकिक न्याय आहेत त्या सर्वांचें उत्पत्तिस्थान पूर्वमीमांसा आहे आणि जगतांतील सर्व संसाराचा प्रबंध त्या न्यायांच्या अनुरोधानें आहे. अशा न्यायांत मुख्य स्थान कर्माला आहे, कर्ता तदनुयायित्वानें गौण आहे. शिवाय सर्व कर्म मिळून एक च अविभक्त, नित्य, शाश्वत, निश्चित आहे. म्हणजे जें स्थान वेदान्तांत आत्म्याला किंवा ब्रह्माला आहे तें मीमांसेंत कर्माला आहे. अशा कर्मांत प्रधान आणि गौण अंगें आप-

आपले धर्म पाळतात आणि अंगीचें कार्य साधतात. असें कर्म जरी स्वतंत्र असलें तरी तें द्रव्यावांचून दृष्टिगोचर होत नाहीं. म्हणून द्रव्य हें कर्माला आश्रयभूत आहे. तथापि द्रव्य निराळें आणि कर्म निराळें. अर्थात् आश्रय द्रव्य गेलें तरी कर्म जात नाहीं. तें निराळ्या अन्य द्रव्याचा आश्रय करून कायम चालू राहतें. म्हणून व्यवहारांत सुरू केलेलें कर्म केव्हां हि मध्यें अपुरें टाकूं नये. त्यांत पुरुषार्थ जातो आणि क्रत्वर्थ हि साधत नाहीं. सुरू केलेलें कर्म शेवटास नेलें च पाहिजे हा मीमांसकी सिद्धान्त आहे. उलट नैयायिक हे द्रव्य नित्य आणि कर्म हि नित्य मानतात पण कर्म हा द्रव्याचा गुण समजतात. त्यायोगें ते कर्माचें स्वातंत्र्य काढून घेऊन कर्त्याला बहाल करतात. मीमांसकांच्या मतें गुण आणि कर्म यांत प्रत्यक्ष संबंध नाहीं तर द्रव्याच्या योगें अप्रत्यक्ष आहे. म्हणजे दोन्ही द्रव्याला आश्रय करून राहतात म्हणून एकमेकांशीं सापेक्षभावानें चालतात.

या प्रकारें कर्ता स्वतंत्र का कर्म स्वतंत्र या वादाच्या भूमिकेवर मीमांसक एका बाजूला आणि वैयाकरण–नैयायिक दुसऱ्या बाजूला असे वाक्यार्थ लावण्याचे भिन्न मार्ग आहेत. अर्थात् नैयायिक हे मीमांसकांच्या म्हणजे वैदिक धर्माच्या विरुद्ध बौद्ध आणि जैन या संप्रदायांना आणि अद्वैत वेदान्ताला सारखे च आधारभूत होतात. बौद्ध धर्माच्या मतें मूळ जी अविद्या तिच्या पासून मोह. त्याबरोबर संस्कार. त्यापासून कर्में. म्हणून सर्व कर्में गौण होत. मीमांसकांच्या मतें सर्व कर्में गौण नाहींत, तर कांहीं गौण व कांहीं मुख्य आहेत. द्रव्यादिकांवरील संस्कारांचीं जीं कर्में तीं गौण. त्यांचीं फलें प्रत्यक्ष दृष्ट असतात. पण प्रधान कर्मांचीं फलें पुण्यादि अपूर्व निर्माण करीत असल्यामुळें अदृष्ट राहतात. जशा ज्यांच्या आकांक्षा तशीं त्यांचीं कर्में व तशीं त्यांचीं फलें. वैदिकांच्या फलाकांक्षा निराळ्या बौद्धादींच्या निराळ्या.–म्हणून त्यांच्या वाद करण्याच्या पद्धति हि निराळ्या. वैदिकांच्या आकांक्षा–‘ आम्हांस ऐश्वर्य मिळो, आमच्या पोटीं वीरपुत्र येवोत, आमच्या मुलींना वीरपति

लाभोत, आमचे शत्रु नाश पावोत, लढाईंत आम्हांस यशप्राप्ति होवो आणि सर्वप्रकारें आमची संसारांत आनंदवृद्धि घडो—' अशा प्रकारच्या असत. हे वैदिक म्हणजे शुद्ध आर्य होत. ते आपल्या सदर आकांक्षांना धरून सर्वथा यज्ञाचें अवलंबन करीत. ते केवळ यज्ञांत च स्वर्गाचें म्हणजे सर्व सुखाचें साधन पहात. सर्व प्रकारें इहलोकचा संसार साधावा म्हणून एका यज्ञावर त्यांचा कटाक्ष असे. यज्ञरूपी धर्मसंसार करून ऐहिक हित संपादण्यांत ते परम पुरुषार्थ मानीत. अशा यज्ञांत मुख्य महत्त्वाच्या बाबी तीन असत. त्या (१) अन्नसंपादन, (२) प्रजावर्धन, आणि (३) शत्रुहनन, ह्या होत. जीवशास्त्रान्वयें ह्या तीन प्राणिमात्राच्या सर्वसामान्य कामना आहेत. आतां अन्नसंपादन काय किंवा प्रजावर्धन काय, उत्क्रांतीच्या नियमाप्रमाणें तेथें शत्रु हा उत्पन्न व्हावयाचा व शत्रु म्हटला कीं तें हनन हि यावयाचें. अर्थात् प्रजा पाहिजे ती ' सुप्रजा ' असावी व तिचे ठायीं ' सुवीर्य ' दिसावें. त्यांत च सर्व ऐश्वर्याची सिद्धि आहे आणि म्हणून ती च एक आर्यमानवाची कामना आहे. म्हणून देवांना द्यावयाच्या हवींना पत्नींत घेतांना म्हटलें—' सुवीर्याय त्वा गृह्णामि सुप्रजास्त्वाय त्वा गृह्णामि । रायस्पोषाय त्वा गृह्णामि । कामाय त्वा गृह्णामि । ' = मी तुला सुवीर्यनिष्ठ्यर्थ घेतों, सुप्रजाप्राप्त्यर्थ घेतों, धन समृध्द्यर्थ घेतों, कामनासाफल्यार्थ घेतों. पुनः आम्हीं आमच्या सुपत्न्यांशी जो व्यवहार करतों तो केवळ आपल्या क्षुद्र इंद्रियतृप्तीकरितां नाहीं तर सुप्रजानिर्मितीकरितां होय—' सुप्रजसस्त्वा वयं सुपत्नीरुपसेदिम । ' अशा आमच्या सुपत्न्या इंद्राणीप्रमाणें अविधवा म्हणजे सदा पतियुक्त सौभाग्यवती व अदितिप्रमाणें आठ तेजस्वी पुत्र प्रसविणाऱ्या सुपुत्रवती व्हाव्या—' इन्द्राणीवाविधवा भूयासमदितिरिव सुपुत्रा । ' कीं त्या च शत्रूचें हनन करणाऱ्या पुत्रांना जन्म देतील आणि आपण कृतकृत्य होतील. इतिहासांतील याचें सुप्रसिद्ध उदाहरण द्यावयाचें तर तें स्पार्टन् वीर लिओनिडास् याच्या आईचें देतां येईल. स्पार्टन् स्त्रियांना स्वातंत्र्य फार असे. त्याला अनुलक्षून एकदां एक अथीनियन् गृहस्थ लिओनिडसाच्या

आईच्या दर्शनाला आला असतां तिला किंचित् हिणवून म्हणाला —'स्पार्टन् स्त्रिया ह्या आपल्या पुरुषांवर वरचढपणा करतात, त्या आपल्या पुरुषांवर सत्ता गाजवितात.' त्यावर त्या वीरमातेनें उत्तर दिलें —'स्पार्टन् स्त्रिया ह्या च पुरुषांना प्रसवतात!' सारांश, अशा वीर-पुत्र प्रसवणाऱ्या यज्ञकर्त्या यजमानांच्या आर्य पत्न्यांची एक च कामना कीं—'मम पुत्राः शत्रुहणो अथो मे दुहिता विराट्। उताहमस्मि सञ्जया पत्युर्मे श्लोक उत्तमः।' = माझे पुत्र शत्रुहन्ते व्हावेत, माझी कन्या अति थोर भाग्यसंपन्न असावी, मी तर जगांत विजयशाली म्हणून ठरावें, आणि माझ्या पतीचें चारित्र्य उत्तमोत्तम गणलें जावें. हे वैदिक आर्य केव्हां हि भलत्या च अस्वाभाविक भावनांच्या भरांत अहिंसेच्या भोंव-ऱ्यांत सांपडून वहावत नसत तर आपणास शत्रु आहेत असें पाहून त्यांच्या हिंसेसंबंधीं सदैव जागरूक असत. कारण त्यांत च ते आपली सुरक्षितता मानीत. 'यो अस्मान् द्वेष्टि यं च वयं द्विष्मः' या वासिष्ठो-क्तीच्या पालुपदाला धरून चारी वेदांत हे अग्ने, जो आमचा द्वेष करतो व ज्याचा आम्हीं द्वेष करतों त्याला उभा जाळून टाक, हे वायो त्याला दूर पळवून लाव, हे सूर्या त्याला पुरा भाजून काढ, असे जागोजाग ऋषींचे उद्गार आहेत. शतरुद्रीयांतील एतत्संबंधीं उल्लेख तर सर्वांच्या निकट परिचयाचा आहे—'ते यं द्विष्मो यश्च नो द्वेष्टि तं वो जम्भे दधामि' = हे रुद्रदेव हो ज्याचा आम्हीं द्वेष करतों व जो आमचा द्वेष करतो त्याला मी तुमच्या अक्राळविक्राळ जाभाडांत फेंकून देतों. हा शत्रु कसा, तर जो कायावाचामनानें आमचा द्वेष करतो त्याला जिवंत ठेऊन कसें चालेल? म्हणून प्रत्येक इष्टींत जेव्हां अध्वर्यु नामक ऋत्विज दर्भाची मुष्टि घेऊन ती स्फ्य नामक तरवारीच्या धारेनें कापतो तेव्हां त्या कर्मांत पुढील मंत्राचा यथार्थ विनियोग करतो—'यो मा हृदा मनसा यश्च वाचा यो ब्रह्मणा कर्मणा द्वेष्टि देवाः। यः श्रुतेन हृदये-नेष्णता च तस्येन्द्रवज्रेण शिरश्छिनद्मि॥' = हे देवहो, जो माझा हृद-यानें, मनानें, व जो वाचेनें, जो महान् कर्मानें द्वेष करतो, आणि जो

ऐकून, योजून व इच्छून द्वेष करतो त्याचें शीर मी ह्या इंद्रवज्रानें तोडून टाकतों. हल्लींच्या इंग्रजी राजाच्या ढालीवर ' Honi soi qui mal y pense ' = जो आमचें अहित चिंतितो त्याचा सत्यनाश होवो, या अर्थाचें जें फ्रेंच बिरुद आहे तें या मंत्रांतील अर्थाहून कांहीं फारसें निराळें नाहीं ! आतां इष्टींतील हें एक च कर्म काय पण आहिताग्नीला दर महिन्यांत ज्या दोन दर्शपौर्णमासींच्या इष्टी कराव्या लागतात त्या दोहींच्या संबंधीं ही च एक शत्रुहननाची भावना आहे. म्हणून तैत्तिरीय संहितेंत म्हटलें आहे ' पौर्णमासीमेव यजेत भ्रातृव्यवान् । अमावास्यां हत्वा भ्रातृव्यं । ' (तै. सं. २. ५. ४. ३) ज्याला भ्रातृव्य म्हणजे शत्रु आहेत त्यानें पौर्णमासेष्टि करावी व शत्रुहनन करून अमावास्येची इष्टि करावी. वेदांत भ्रातृव्य हा शब्द शत्रुवाचक आहे हें लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. म्हणजे जो भ्राता किंवा त्याचा पुत्र तो च शत्रु होय. यावरून वेदांत तरी कांहीं अर्वाचीन समजतात त्या प्रमाणें विश्वबंधुत्वाची कल्पना नाहीं. आणि जशी वेदांत नाहीं तशी इतर धर्मग्रंथांत हि नाहीं. मग तो धर्मग्रंथ झरथुष्ट्राचें गाथापंचक असो, बौद्धांचें धम्मपद असो, इस्रायलांचें टालमुड असो, ख्रिस्त्यांचें बायबल असो किंवा मुसलमानांचें कुराण शरीफ असो. जेथें बंधुत्व आहे तेथें च शत्रुत्व आहे हा निसर्गाचा द्वंद्विक नियम आहे आणि याचें वेदांतील मोठें उदाहरण म्हणजे देव आणि असुर या मूळच्या भ्रात्यांतील हाडवैर हें आहे.

अशा शुद्ध आर्यांच्या महान् आशाजनक आकांक्षांच्या अगदी उलट भ्रष्ट आर्य, मिश्र आर्य, अनार्य इत्यादींच्या संघांत बनलेल्या बौद्धादींच्या परम निराशाजनक आकांक्षा निराळ्या. ते मठांत एकत्र जमत आणि सांगत—' संसार दुःखदायक आहे, मनुष्यांनीं आपल्या इच्छांचा समूळ नाश करावा, कशाला ही संतती ? कशाला ही संसारांतील खटपट ? वैराग्य हें सर्व सुखाचें साधन आहे, ज्यांचा राग गेला ते सर्व उपाधींच्या हातांतून सुटले, अहिंसा हा परम धर्म, समाधि लावून बसणें हा महदानंद, जीवन्मुक्त होणें हा अंतिम पुरुषार्थ, व संसा

मिथ्या हें ज्ञान त्या पुरुषार्थाचें एकमेव साधन,' असें मानून आणि सुस्कारे टाकून ते म्हणत—'नको हा जन्म, कधीं जन्ममरणापासून मुक्त होऊं?' पुनः 'वीतरागा निरंजनाः' असें ते घोकीत व या संसार दुःखापासून मुक्त होऊन निर्वाणप्राप्तीकरितां झटत. अर्थात् ते आर्यांचा यज्ञसंसार तुच्छ लेखीत इतकें च नाहीं तर त्याचा मनापासून द्वेष करीत त्यांच्या मतें यज्ञ हा हिंसेचें साधन व संसार हा निर्वाणाचा शत्रु म्हणून असा संसार सोडावा व संन्यास घेऊन, नको ही कर्मांची कटकट शांती च काय ती एक श्रेयस्कर असें म्हणत रानावनांत गेंड्यासारखे भटकत राहण्यांत ते परम पुरुषार्थ मानीत. ते आतां ब्राह्मण वर्णाच्या द्वेषानें ब्राह्मणगुणांचें तात्त्विक वर्णन करून त्याच्या व्यावहारिक जन्म सिद्ध अधिकाराला तुच्छता आणीत. ते म्हणत ब्राह्मण कोण? तर—'यो ध पुंजं च पापं च उभो संगं उपच्चगा। असोकं विरजं सुद्धं तं अहं ब्रूमि ब्राह्मणम्॥ चंदं च विमलं सुद्धं विप्पसन्नं अनाविलम्। नंदीभवपरि क्खीणं तं अहं ब्रूमि ब्राह्मणम्॥' इत्यादि. असें गुणानें ब्राह्मणत्व ते आपल्याठायीं पहात व वैदिक ब्राह्मणाचा यज्ञमार्ग हा केवळ 'कामेश्वर त्वा'ची प्राप्ति करून देणारा असल्यामुळें पापमय ठरवीत. आणि शेवटीं ते आपल्या भिक्षुगणांना पुढीलप्रमाणें अविद्येपासून क्रमा क्रमानें दुःखस्कंधाचा उदय कसा होतो तो भडक रंगांत विशद करून दाखवीत—'अविद्याप्रत्ययाः संस्काराः। संस्कारप्रत्ययं विज्ञानं विज्ञानप्रत्ययं नामरूपं। नामरूपप्रत्ययं षडायतनं (डोळे, कान, नाक जिव्हा, त्वचा आणि मन)। षडायतनप्रत्ययः स्पर्शः। स्पर्शप्रत्यया वेदना वेदनाप्रत्यया तृष्णा। तृष्णाप्रत्ययमुपादानं। उपादानप्रत्ययो भवः भवप्रत्यया जातिः। जातिप्रत्यया जरा–मरण–शोक–परिदेव–दुःख-दौर्मनस्योपायाशाः संभवन्त्येव केवलस्य महतो दुःखस्कंधस्य समुदयो भवति समुदयः॥'

सारांश, बौद्धमताप्रमाणें संसार सोडून संन्यास घेणें हा मुख्य धर्म आहे. तर वैदिकमताप्रमाणें अग्नि स्थापून आणि अग्निहोत्रादि

कर्मे करून संसार चालविणें हा मुख्य धर्म आहे. अग्निहोत्र हें कांहीं काम्य कर्म नाहीं तर गृहस्थाचें नित्य कर्म आहे आणि म्हणून 'यावज्जीवं अग्निहोत्रं जुहोति' यांतील 'यावज्जीवं' याचा अर्थ कित्येक समजतात त्याप्रमाणें 'जोंपर्यंत जीव आहे तोंपर्यंत' असा कालवाचक नाहीं तर 'ज्याला जीव आहे त्यानें' असा पुरुषवाचक आहे. मात्र तो पुरुष त्रैवर्णिक आर्यांतील गृहस्थाश्रमी असला पाहिजे हें उघड आहे. येथें जिवंत असणें हा प्रतिपदोक्त अर्थ होय. हें निमित्त केवळ लक्षणेनें वा प्रकरणानें साधलेलें नव्हे तर प्रत्यक्षार्थानें आहे. अर्थात् यावरून वैदिकांच्या म्हणजे कर्मवाद्यांच्या व बौद्धांच्या म्हणजे बुद्धिवाद्यांच्या वाद करण्याच्या पद्धति परस्परविरुद्ध कां असाव्यात याचें कारण समजतें. एक वेदांना सर्वथा प्रमाण मानून वेदवाक्यांची व्यवस्था लावण्याकडे लक्ष देतात तर दुसरे वेदांना पार झुगारून देऊन बुद्धीच्या एकेक कोट्या काढतात व लौकिकी न्याय अनुसरतात. म्हणून च ते शुद्ध पाखंडी मानले जातात. त्यांना फक्त दुसऱ्यांचें खंडन कसें करावें व जुना संप्रदाय मोडून टाकावा येवढें च समजतें. असे ते केवळ विध्वंसक होत. उलट वैदिकांना आपला जुना परंपरित संप्रदाय रक्षण करावयाचा असतो. म्हणून च त्यांना अपूर्वविधि, गुणविधि, नियमविधि इत्यादि नानाप्रकारची वाक्यार्थ लावण्याची खटपट करावी लागते. बौद्धांना त्याची कांहीं जरूर नसते. अशा बौद्धांना नैयायिकांच्या प्रामाण्यवादाची मोठी मदत होते. कारण नैयायिक हे मागें सांगितल्याप्रमाणें वाक्यांत मुख्य काय तें कर्तृपद मानतात तर मीमांसक क्रियापदाला सर्व मान देतात. मीमांसक हे शुद्ध शब्दवादी आहेत तर नैयायिक अर्थवादी आहेत. मीमांसक म्हणतात वाक्यांतील प्रत्येक पदाच्या अंगीं अर्थ दाखविण्याची शक्ति असते. म्हणून उगी च गोळाबेरीज करून अर्थ लावावयाचा नाहीं. उलट नैयायिक म्हणतात जरी पदांत अर्थ दर्शविण्याची शक्ति असली तरी दोन तीन शब्द मिळून विशिष्ट ज्ञान उत्पन्न होतें— जसें उद्देश्य आणि विधेय (Subject & Predicate)—आणि ह्या

विशिष्ट ज्ञानाशीं कर्त्याचा साक्षात् संबंध असतो. म्हणून च वाक्यांत कर्ता मुख्य, कर्म मुख्य नाहीं. मीमांसक अपौरुषेयवादी असल्यामुळें तेथें कोणी च पुरुषकर्ता नसतो. म्हणून ते कर्म मुख्य मानतात, आणि त्या कर्माची जी मनामध्यें भावना उत्पन्न होते त्या भावनेशीं वाक्यांतील सर्व पदांचा अर्थ जोडून दाखवितात. येथें मीमांसकांची जर शाब्दी भावना म्हटली तर नैयायिकांची आर्थी भावना ठरते. हें मीमांसकांचें कर्म तीन प्रकारचें असतें—(१) मुख्य, (२) गौण आणि (३) संस्काररूप; आणि या तिहींना धरून त्यांचे एकेक न्याय उत्पन्न होतात; जसे—बर्हिर्न्याय, गार्हपत्यन्याय, आरुणिन्याय, प्रस्तरप्रहरणन्याय, सूक्तवाक्न्याय, तदादितदंतन्याय, क्रत्वाचितान्याय इत्यादि. असें हें मीमांसकांचें यज्ञस्वरूप कर्म किंवा कर्मस्वरूप यज्ञ म्हणजे एक प्रशस्त धर्मसंसार आहे आणि हे सर्व न्याय त्या संसारांतील वर्तनाचे निरनिराळे मार्ग आहेत.

मीमांसकांच्या मतें ज्याला इच्छा होते तो यज्ञ करतो. त्यांत इच्छा हा हेतु, द्रव्य हीं साधनें, फल हें साध्य, व पुरुष हा कर्ता असतो. म्हणजे यज्ञक्रियेचीं अंगें सहा असतात—कर्ता, कर्म, साधन, साध्य, हेतु आणि फल. पुनः या यज्ञाचे प्रधान अंश पांच असतात—हवि, अर्पण, देवता, अग्नि आणि वेदमंत्र. यांतील कोणता हि एक अंश कमी पडला किंवा अंग गळलें तर यज्ञ होऊं शकत नाहीं. यज्ञ करणारा यजमान हा यज्ञाचें निमित्तकारण असतो असा जैमिनीचा सिद्धान्त आहे. तो भोक्ता जें भोगतो तें फल. म्हणून फल हि यज्ञाचें कारण. इतकें त्याच्या मतें यज्ञकर्माला महत्त्व आहे. अशा यज्ञाची इच्छा ज्या कोणा तदधिकारी मनुष्याला होईल त्यानें त्या च क्षणीं अग्नीचें आधान करावें, त्याकरितां उद्यांची वाट पाहूं नये असें शतपथ ब्राह्मणांत वचन आहे—‘ यदैवैनं कदा च यज्ञ उपनमेदथाऽग्नी आदधीत। न श्वः श्वमुपासीत। को हि मनुष्यस्य श्वो वेद।’ (श. प. ब्रा. २. १. ३. ९)—ज्या कोणत्या वेळीं याच्या पुढें यज्ञ उभा ठाकेल त्या च क्षणीं त्यानें अग्नीचें आधान

करावें, तेथें उद्यांची वाट पाहूं नये; मनुष्याची उद्या कोण जाणतो ? या मीमांसकी उक्तीला धरून च केवळ पुढें जाबालोपनिषदांत प्रव्राजकांनीं 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत' अशी तोडीस तोड संन्यासाची कृति काढली हें यावरून उघड दिसून येतें. यज्ञाचा अधिकार मात्र फक्त त्रैवर्णिक श्रेष्ठ आर्यांना, इतरांना नाहीं. त्यांत अग्नीचें आधान आनंतर्य-पक्षानें म्हणजे सोमपूर्वक वा व्यवधानपक्षानें इष्टिपूर्वक मन मानेल तसें आहे. अग्निहोत्रांत निर्वाप, पुरोडाश, अवदान, आधार, पंचप्रयाज, स्विष्टकृत, अनुयाज, सूक्तवाक्, शंयुवाक्, पत्नीसंयाज, योक्त्रबंधन इत्यादि क्रिया आहेत व अग्नि, विष्णु, अग्नीषोम, इन्द्राग्नी, इन्द्रोवैमृध इत्यादि देवता आहेत. अशा अग्न्याधानानंतर गृहपतीला चार महायज्ञ सांगितले आहेत.—'चत्वारो वै महायज्ञाः (१) अग्निहोत्रं, (२) दर्शपूर्ण-मासौ, (३) ज्योतिष्टोमः, (४) पिंडपितृयज्ञः ।' अशा महायज्ञांतील ज्योतिष्टोम हा सर्व सोमयागांची प्रकृति म्हटला आहे. त्यांतील पशु हा निरूढपशुबंधाची विकृति व नाना इष्टि ह्या दर्शपौर्णमासींच्या विकृति होत. मात्र दर्शपौर्णमासी ह्या स्मार्तयज्ञांतील पाकसंस्थांच्या विकृति मानाव्या असें कुंटे यांचें मत आहे. अशा यज्ञकर्मापासून ब्राह्मणाला 'ब्रह्मवर्चस्' म्हणजे यज्ञविद्येंतील तेज व क्षत्रियाला 'सुवीर्यवर्चस्' म्हणजे संग्रामविद्येंतील तेज प्राप्त होतें. या यज्ञाचें पर्यवसान म्हणजे चयनयज्ञां-तील उख्य नामक अग्नीचें धारण आणि चितीवर स्थापन केलेल्या त्या महादेवाचा शतरुद्रीयानें दुग्धाभिषेक हें होय. चिति म्हणजे वावभर जमीन नांगरून तीवर नाना प्रकारच्या सहस्रशः विटांनीं श्येनपक्षाच्या किंवा कूर्माच्या आकारा सारखा घातलेला यज्ञकर्माकरितां ओटा. उख्य म्हणजे उखा नामक शेगडीसारख्या एका मातीच्या कुंडांत ठेवलेला अग्नि. या उखाभरणाच्या विधींत यजमानानें प्रथम दीक्षा घ्यावयाची. नंतर दीक्षितानें सहा किंवा बारा दोऱ्यांचें शिंकें करुन व त्यांत तें कुंड ठेवून वर्षभर गळ्यांत अग्नि वागवावयाचा व वर्षाचे शेवटीं त्याचें चयन करा-वयाचें. असा अग्नि सतत छातीवर बाळगतांना शरीराला ताप होऊं नये

म्हणून मध्यंतरीं एक सोन्याचें तकट धारण करावयाचें. अशा तकटावर सोन्याचे एकवीस गेंद करून बसवीत व तो दागिना घालून त्यावर मडके धारण करीत. अशा चितिपावनाची योग्यता फार मोठी असे. तो फार मोठा धर्मशील व आचारशील मानिला जाई. तो च महाजन होय. त्याचें अनुकरण पुढें शूद्रादि अद्विज अनार्य करूं लागले. तें च हलींच्या लिंगायतांच्या गळ्यांतील महादेवाचें जंगम लिंग बनलें. शिंकें छातीवर ठेवतांना सोन्याचा पत्रा घालण्याचे वेळचा जो यजुर्वेदांत मंत्र आहे तो येणेंप्रमाणें—'मृत्युर्वा एष यदग्निरमृतँ हिरण्यँ रुक्ममंतरं प्रतिमुंचतेऽमृतमेव मृत्योरंतर्धत्ते' (तै. सं. ५. १. १०. ३)= हा जो अग्नि तो मृत्यु. हें जें सोनें तें अमृत. मध्यें सोनें बांधतो. मृत्यूच्या आड अमृत ठेवतो.

हा अग्निहोत्रधर्म विवाहोत्तर त्रैवर्णिकांचा म्हटला म्हणजे त्यांत पतीबरोबर जाया किंवा यजमानाबरोबर पत्नी हि आली च. किंबहुना पत्नी शब्दाचा पाणिनीय अर्थ यजनकर्त्या पतीची जाया असा च आहे. अर्थात् येथें पुरुषाइतका च स्त्रीला हि यजनकर्माचा अधिकार आहे. आणि म्हणून च तिला प्रत्येक लहान वा मोठ्या यज्ञांत आरंभीं योक्त्र बांधण्याचा म्हणजे मौंजीबंधनाचा संस्कार सांगितला आहे. यावरून कित्येक स्मृति, पुराणें, कथासरित्सागरासारखे गोष्टीग्रंथ वगैरे म्हणतात त्याप्रमाणें स्त्री ही निर्धन असल्याकारणानें केवळ दासी होण्याच्या लायकीची आहे, ईश म्हणजे स्वामिनी होण्याच्या योग्यतेची नाहीं, याला निदान श्रौतमार्गांत आणि जैमिनीच्या मीमांसेंत तरी कोठें आधार नाहीं. स्त्रीच्या बद्दल या कुत्सित कल्पना प्रथमतः बौद्धधर्मांत उपस्थित झाल्या आणि पुढें ख्रिस्ती-धर्मांत त्या अपरंपार वाढत गेल्या. त्याची च छाया हलींच्या हिंदुधर्मा-वर पडली आहे. पण वेदांत स्त्रीच्या जवळ स्वतःचे स्वयंभु धन असल्या-कारणानें ती निर्धन नाहीं तर पूर्णपणें ईश होण्याच्या योग्यतेची आहे अशीं वचनें आहेत आणि म्हणून च मीमांसेंत 'स्वत्तामपि दर्शयति' (६. १.१६) असें जैमिनीचें सूत्र आहे. त्यानें तेथें च पुढें 'भसद्वीर्या हि

पत्नयः । भसदा वा एताः परगृहाणमैश्वर्यमवरुन्धते । ' = पत्न्यांचें वीर्य त्यांच्या भसदांत असतें आणि त्या बळावर त्या परगृहांतील ऐश्वर्याचा अवरोध करूं शकतात, असें वेदवाक्यानुसार सांगितलें आहे. त्या च प्रमाणें इंद्र-इंद्राणींच्या संवादसूक्तांत प्रजानिर्मितीला एक च पुरुष वा एक च स्त्री कामी येत नाहीं तर तेथें उभयतांना सारखें च महत्त्व असतें असें दर्शविलें आहे. अर्थात् स्त्री ही विवाहाबरोबर धर्म,अर्थ आणि काम या तिन्ही पुरुषार्थांत पुरुषाशीं समभागी सहचारिणी होते इतकें च नाहीं तर मोक्षार्थ संपादण्यांत हि ती पुरुषाचा हात सोडीत नाहीं इतका मीमांसाशास्त्राचा तत्संबंधीं कटाक्ष आहे. कामार्थाच्या रतिमार्गावर तर पुरुषाला स्त्रीवांचून गत्यंतर नाहीं हें उघड आहे पण धर्मार्थाच्या यज्ञमार्गावर सुद्धां जसा पुरुष यजमान होत्साता अनेक ऋत्विजांना बरोबर घेऊन आहवनीयाग्नींत वेदमंत्रांच्या घोषामध्यें इंद्रादि देवांना हविर्दान करतो तशी च त्याची स्त्री पत्नीत्वाच्या नात्यानें त्या च ऋत्विजांचें साहाय्य घेऊन गार्हपत्याग्नींत इंद्राण्यादि देवपत्न्यांना हवि अर्पण करण्याचा पत्नीसंयाज नामक विधि आचरते व त्याचें इष्ट फल ऋत्विजांच्या मुखानें येणें प्रमाणें अभिलाषिते— ' सं पत्नी पत्या सुकृतेन गच्छतां । यज्ञस्य युक्तौ धुर्यावभूतां । संजानानौ विजहतामरातीः । दिवि ज्योतिरजरमारभेताम् । ' (तै० ब्रा० ३.७.५.११) =ही जी यशकर्त्री पत्नी ती आपल्या पतीसह सुकृताला म्हणजे यज्ञासारख्या उत्तम कर्माच्या गतीला जावो. हीं उभयतां आपला शत्रु कोण जाणून त्याचा नाश करोंत. आणि हीं उभयतां जरारहित अशा द्युलोकांतील ज्योतीला म्हणजे तेजाला आपल्याकडे प्राप्त करून घेवोंत. येथें मीमांसकांचें परम अंतिम म्हणजे द्युलोकांतील अजरामर स्वरूपाची ज्योति दर्शविली आहे ती यथायोग्य च आहे. हा च त्यांचा स्वर्ग. हा च मोक्ष. या मोक्षाच्या पलीकडे त्यांना दुसऱ्या अत्युच्च पदाकडे किंवा वेदान्ताच्या परंधामाकडे पाहण्याची जरूर नाहीं. हें च दांपत्याचें परंधाम. अशा पदावर पतीसमवेत विराजमान होण्याचा अभिलाष धरणारी पत्नी निर्धन कशी असूं शकेल ? व तिला निर्धन ठेवून तरी कसें चालेल ? अर्थशास्त्रामध्यें

धनाची निर्मिति (Creation of Wealth) आणि धनाची वाटणी (Distribution of Wealth) या दोन बाबी समसमान मानल्या जातात. किंबहुना तें एक द्वंद्व च म्हटलें म्हणजे कोणती हि धनाची पेढी त्यांतील एका कोटीवर चालणार नाहीं हें उघड ठरतें. तसा च कोणता हि राष्ट्रप्रपंच काय किंवा गृहप्रपंच काय तो हि एका कोटीवर चालणार नाहीं. मग त्यांत श्रमविभागाच्या तत्वावर दोन भाग पडले व दोन कामें निरनिराळीं वाटलीं गेलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. म्हणून च वेदांनीं विवाहोत्तर गृहपतीनें बाहेर धन संपादन करून घरीं आणावयाचें व त्या धनाची गृहिणीनें घरांत व्यवस्था लावावयाची असा जो दंडक घालून दिला आहे तो किती सयुक्तिक आहे हें तेव्हां च दिसून येणार आहे. प्रत्येक लहान वा मोठ्या, प्राकृतिक वा वैकृतिक इष्टिकर्मांत देवादिकांना हवि देण्याकरितां जेव्हां व्रीह्यादि धान्याचा निर्वाप करावयाचा तेव्हां तें धान्य कोणाच्या मालकीचें—यजमानाच्या का पत्नीच्या—असा प्रश्न उपस्थित करून त्याचें उत्तर वेदांनीं येणेंप्रमाणें दिलें आहे—'पत्नी हि पारीणह्यस्येशे पत्नियैवाऽनुमतं निर्वपति।' (तै. सं. ६.२.१.२)=बाहेरून मिळवून आणलेल्या धनधान्याची ईश म्हणजे स्वामिनी ही पत्नी असल्याकारणानें केवळ तिच्या च अनुमतीनें तो त्या धान्याचा निर्वाप करतो. अर्थात् वैदिक विवाहांतील दानप्रतिग्रह ह्या क्रिया धर्मविधि म्हणून असतात, व्यावहारिक विनिमय (Barter) म्हणून नसतात हें निराळें सांगावयास नको च.

वैदिक विवाह हा धर्माकरितां आहे, धर्म यज्ञस्वरूप आहे, यज्ञ प्रजेकरितां आहे, आणि प्रजा अमरत्वाकरितां आहे. असें अमरत्व मृत्यूला तरून स्वर्गांत प्राप्त होतें. म्हणून मीमांसकांचें परंधाम स्वर्ग आहे. परंतु स्वर्ग म्हणजे त्यांच्या मतें एखादें देशविशिष्ट स्थान नाहीं—'स्वर्गो न देशविशेषः'—तर जें जें कांहीं प्रीतिमत् म्हणजे इष्टसुखात्मक तो स्वर्ग. असा स्वर्ग द्रव्यवाचक आहे. म्हणजे तो भावप्रत्यय (Positive) आहे, नैयायिकांच्या अपवर्गासारखा अभावप्रत्यय (Negative) नाहीं.—

'प्रीतिमत्स्वर्गः द्रव्यवाचकः।' येथें मीमांसकांनीं भौतिक आणि आध्यात्मिक यांची उत्तम सांगड घालून दिली आहे. मूल प्राचीन आर्यांची स्वर्गाची कल्पना शुद्ध आधिभौतिक होती. ते स्वर्ग म्हणजे एक विशेष देश मानीत. त्याला ते परम व्योम म्हणत, व तेथें सर्व तेज च तेज आहे असें सांगत. तें च देवांचें निवासस्थान. तें त्यांनीं यज्ञानें मिळविलें व मानवाला हि तें यज्ञानें च प्राप्त होणारें आहे. अशा स्वर्गाचीं वर्णनें ऋग्वेदांत व ब्राह्मण-ग्रंथांत जागोजाग आहेत, व त्याबरोबर पुनर्जन्माचे हि उल्लेख आहेत. तैत्तिरीय ब्राह्मणांत भरद्वाजानें चार जन्मपर्यंत तपश्चर्या केली असें म्हटलें आहे. अशा स्वर्गांची संख्या वाढतां वाढतां एकवीसपर्यंत वाढली आहे व त्यांत च देवलोक व पितृलोक यांची गणना आहे. तथापि हे लोक स्वतंत्र असून त्यांचीं रूपें निरनिराळीं आहेत. तीं त्यांतील तेजाच्या गुणाधिक्यावर होत. जसे देवांचे दिव्य लोक तसे च असुरांचे असुर्य लोक. तेथें तेजाचा पूर्ण अभाव असल्यामुळें साहजिक च 'असुर्यानाम ते लोका अंधेन तमसा वृत्ताः' अशीं त्यांचीं वर्णनें आहेत. देवलोक हे सूर्यलोक म्हटले तर पितृलोक चंद्रलोक ठरतात. 'भूर्भुवः स्वः' या तीन लोकांतील पहिला भूलोक ही पृथ्वी, दुसरा भुवर्लोक किंवा अंत-रिक्ष हा चंद्रलोक, आणि तिसरा स्वर्लोक किंवा परमव्योम हा द्युलोक, आदित्यलोक किंवा सूर्यलोक होय. यज्ञानें स्वर्ग गांठावयाचा म्हणजे या सूर्यलोकावर जय मिळवून तेथें इंद्राचें सख्य व अमृताची सिद्धि करून घ्यावयाची असा वेदांचा संकेत आहे—'तेन लोकान्त्सूर्यवतो जयमेन्द्रस्यसख्यममृतत्वमश्याम्।' आतां पृथ्वीवरील मानवांचे देह पार्थिव म्हटले तर अंतरिक्षांतील चंद्रावरच्या पितरांचे जलरूप व द्युलो-कांतील सूर्यावरच्या देवांचे तेजोरूप असणें साहजिक आहे. तथापि हे सर्व 'भूर्भुवः स्वः' तिन्ही लोक, त्यांतील देव—पितर—मानवादींचे नानारूपी देह व त्यांना प्राप्त होणारीं त्या त्या लोकांतील विशिष्ट सुखें हीं सर्व आधिभौतिक आहेत व तत्प्राप्त्यर्थ केवळ यज्ञ हा च एक साधनमार्ग आहे असें नाहीं तर त्याच्या जोडीला तप हें हि एक निराळें

विशेष साधन आहे. तें सत्य आणि श्रद्धा यांच्या योगें उत्पन्न होतें. तथापि यज्ञ आणि तप यांत जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. यज्ञ हा अनेक व्यक्तींना व वस्तूंना धरून चालतो तर तप हें शुद्ध एकनिष्ठ एकांतिक राहतें. अर्थात् यज्ञ हा पूर्ण सामष्टिक म्हटला तर तप हें पूर्ण वैयष्टिक ठरतें. व्याकरणाच्या भाषेंत तप एकवचनी मानलें तर यज्ञ बहुवचनी दिसतो व त्या दोहोंच्या दरम्यान जें दान येतें तें द्विवचनी होतें. अशा दानांत दोन व्यक्तींतील शत्रुभाव जाऊन मित्रभाव उमटतो व तेथें च पुढें भक्तीचा कोंब फुटतो. कारण त्यांत जें स्वात्मार्पण असतें तो मूळ भक्तीचा पाया होतो. अशी ही यज्ञ–दान–तपत्रयी भगवंतांनीं गीतेंत 'पावनानि मनीषिणाम्' म्हटली आहे–'यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्' व ती प्रत्येकानें आचरणांत कर्तव्य म्हणून आणावी, तिचा किमपि त्याग करूं नये असें स्पष्टपणें बजाविलें आहे— 'यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।' अशा यज्ञदानतपांत सर्वव्यापी यज्ञ हा 'जगतःस्थितिकारण' असल्याकारणानें सहज धर्मरूप होणारा आहे व त्यांत तप आणि दान यांचा पूर्णपणें समावेश आहे. तथापि त्यांतील केवळ यज्ञाचा अंश हा क्षत्रियाला उपकारक आहे तर ब्राह्मणाला तप व वैश्याला दान महत्त्वाचें आहे. या दानांत समुत्पन्न होणारी भक्ति हा त्रैवर्णिकांवांचून बाकी इतरत्र सर्व मानवमात्राला एक च सारखा निरपवाद आश्रयभूत होणारा धर्म आहे. यज्ञानें देवांचें निवासस्थान जो स्वर्ग त्याची प्राप्ति आहे, तपानें साक्षात् देवत्वाची सिद्धि आहे, व भक्तीनें त्या देवांची कृपा आहे. वैदिक वाङ्मयांत ब्राह्मणग्रंथ हे यज्ञाचा विस्तार करणारे आहेत, आरण्यकें तपश्चर्येनें ज्ञानाचा विचार करणारीं आहेत, व उपनिषदें श्रद्धेनें उपासनेच्या मार्गाला लावणारीं आहेत. यज्ञ हा 'अयं यज्ञः समसद्धविष्मानृचा साम्ना यजुषा देवताभिः' या श्रुतिवचनाप्रमाणें अनेक वेद, अनेक देव, अनेक ऋत्विज, अनेक पात्रें, अनेक द्रव्यें इत्यादींनीं मिळून घडत असल्यामुळें पूर्णपणें सामष्टिक आहे व त्यांतील नाना प्रधान आणि गौण कर्मांच्या समुच्चयांत कोणत्या हि

अंगांगी व शेषशेषी भाव धारण करणाऱ्या परंपरेची धारणा आहे. तर तप हें अरण्यांत वृक्षाखालीं एकट्यानें एकांतांत आचरलें जात असल्या-कारणानें त्यांत ज्ञानाची सिद्धि आहे. म्हणून ज्ञान हें निसर्गतः तपोमय आहे व तपांत बलाची धारणा आहे. परमेश्वरानें जगदारंभीं जें तप आचरलें तें ज्ञानमय होतें व जो यज्ञ केला तो कर्ममय झाला. दान हें गुरुशिष्यांत प्रतिष्ठा पावणारें आहे व त्यांतील उपासनेंत वैयक्तिक मार्गा-वर योग व सामष्टिक मार्गावर भक्ति निपजणारी आहे. तथापि भक्ति ही सदा भज्य आणि भजक या द्वैतांत राहणारी आहे. अर्थात् तेथें सायुज्यता नाहीं. ती योगांतील कैवल्यांत आहे. पुनः भक्तीचा उगम जरी उपासनेंतून असला तरी भक्ति आणि उपासना यांत अंतर आहे. उपासना ही सगुण आणि निर्गुण दोहोंना धरून चालते म्हणून तींत उपास्य हें व्यक्त वा अव्यक्त, मूर्त वा अमूर्त, दृश्य वा अदृश्य, साकार वा निराकार कसें हि असूं शकतें. पण भक्तींत भज्य वस्तु गुणकर्मांत स्पष्ट व्यक्त व मूर्त असावी लागते. तर च ती भक्ति सुफलता पावेल, नाहींतर नाहीं. उपासनेंत ध्यानधारणा येते, भक्तींत पूजाअर्चा असते. अर्थात् भक्ति ही सगुणांत च राहणें शक्य आहे, निर्गुणांत नाहीं. यावरून निर्गुण भक्ति ती उपासना व सगुण उपासना ती भक्ति अशीं त्यांचीं रूपें दर्शवितां येतील.

या प्रकारें यज्ञ, तप, योग, भक्ति, उपासना, ज्ञान यांत एकटा यज्ञ हा च पूर्ण सामष्टिक स्वरूपाचा आहे. बाकी सर्व कमी अधिक प्रमाणानें वैयष्टिक आहेत. तथापि वैदिक धर्मांत यज्ञाचा अधिकार सर्व च श्रेष्ठकनिष्ठ स्त्रीपुरुषांना सरसकट सारखा नाहीं तर केवळ त्रैवर्णिकांना आहे म्हणून मागें सांगितलें च आहे. ते च उद्ध. बाकी राहिले ते सर्व संघ. अशा संघांत आर्यांतील केवळ भ्रष्ट, च्युत, व्रात्य, पतित येवढे च येतात असें नाहीं तर अनुलोमप्रतिलोमादि संबंधांपासून उत्पन्न झालेल्या व चार वर्णांतील कोणत्या हि वर्णांत दाखल न झाल्याकारणानें धर्महीन राहिलेल्या उपकुष्ट, सूत, रथकार निषाद इत्यादि आर्यानार्यां-

तील नाना जाती समाविष्ट होतात. कारण धर्म हा वर्णाला अनुलक्षून आहे जातीला नाहीं. जातीला अनुलक्षून केवळ उपजीविकेचीं साधनें म्हणजे धंदे आहेत. जसें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य या त्रैवर्णिकांनीं शिल्पावर उपजीवन करूं नये. तें रथकारानें करावें. म्हणून तो वर्णबाह्य अतएव धर्मबाह्य. अशा धर्मबाह्यांना प्रसंगाप्रसंगानें आर्यधर्माचे हक्क देणें आर्यांना भाग पडे. उदाहरणार्थ, निषादस्थपति व रथकार यांना अग्निहोत्राचे अधिकार मिळाले; व्रात्यांना व्रात्यस्तोम करून पुनरपि उद्धांत सामिल होतां येऊं लागले. प्राचीन ऋषि आणि ब्रह्मवादी यांच्या नंतर जी आचार्यपरंपरा सुरू झाली ते आचार्य जसे तत्त्वज्ञ होते तसे च शिक्षक हि होते. अर्थात् ते प्राचीनांपासून थोडें स्वतंत्ररीतीनें विचार करूं लागले. त्यांत च जुन्या परंपरा सुटून नवीन येऊं लागल्या. तथापि त्यांनीं आपल्या गोत्रपरंपरा टाकल्या नाहींत. त्या अबाधित कायम राखिल्या इतकें च नाहीं तर कायमच्या दृढ करून ठेविल्या. अशा गोत्रांचे मूळ प्रवर्तक ऋषि व त्यांच्याशीं ज्यांचा संबंध ते आर्षेय प्रवर होत. प्रत्येक लहानमोठ्या यज्ञकर्मांत त्यांच्या नांवाचा उच्चार करावा लागतो. कारण आहवनीयाग्नीवर जो संस्कार करावयाचा तत्संबंधीं या आर्षेयांचें उच्चारण जरूर असतें. गोत्रप्रवर्तक ऋषींच्या कुळांत जे जे मंत्रद्रष्टे झाले ते प्रवर. त्यांचीं नांवें यज्ञांत घेतलीं च पाहिजेत असा मीमांसेचा दंडक आहे. त्यावरून प्रवर पांच का तीन ठरावयाचे. हा नियम हल्लींच्या विवाहविधींत जसाच्या तसा उतरला आहे व त्याचें महत्त्व सगोत्र व सप्रवर विवाह घडूं न देण्यांत आहे. अशा आचार्यांत कांहीं संग्राहक व कांहीं संकोचक आचार्य निघाले. संग्राहक आचार्य पुरुषार्थता मोठी मानीत तर संकोचक आचार्य क्रत्वर्थतेला मुख्य मान देत. क्रत्वर्थता किंवा यागार्थता म्हणजे कांहीं प्रयोग केल्यानें यज्ञाचें प्रयोजन साधते ती. व पुरुषार्थता म्हणजे कांहीं प्रयोगानें पुरुषाच्या अन्तःकरणावर संस्कार होऊन कर्मकर्त्या पुरुषनीतीचें प्रयोजन साधते ती. बहुतेक आचार्य स्वर्ग आधिभौतिक समजत व तो

यज्ञानें प्राप्त होतो असें मानीत. कांहीं आचार्य जन्मान्तर मानीत व त्यांतील सुखाकरितां यज्ञ किंवा ब्रह्मविचार करीत. कांहीं आचार्य ऐहिक सुख येवढें च खरें म्हणत तर कांहीं संशय प्रदर्शित करीत. अशा मतमतांतरांतून च कालांतरानें वैदिकपरंपरेविरुद्ध निराळी दुसरी बौद्धपरंपरा उत्पन्न झाली. सारांश, मूळ वैदिकपरंपरेप्रमाणें स्वर्ग आधिभौतिक आहे. तो यज्ञानें प्राप्त होतो. मनुष्याला जन्मान्तर आहे. या जन्मीं केलेल्या कर्मांचें फळ पुढील जन्मीं मिळतें. मनुष्याचा देह यज्ञानें पवित्र होतो व मन परिपूत होऊन जातें. त्या योगें त्याला सुखानुभव घेण्याची पात्रता येते. असा पवित्र देह म्हणजे ब्राह्मदेह होय. तो ज्या स्वर्गांत जाऊन बसतो त्या स्वर्गांत वेदान्त्यांनीं फरक करून त्याला आध्यात्मिक रूप दिलें, आणि त्याला अनुसरून जैमिनीनें स्वर्गाची व्याख्या वर दिल्याप्रमाणें ' प्रीतिमत्स्वर्गः ' म्हणजे इष्टसुखप्राप्ति अशी केली.

यज्ञ हा जसा अत्यंत व्यापक आहे तसें त्याचें फल जो स्वर्ग तो हि अत्यंत व्यापक आहे. म्हणून यज्ञाचे पोटांत जसे योग, तप, ज्ञान, भक्ति इत्यादि सर्व वैयष्टिक मार्ग समावेश पावतात तशीं त्या मार्गांतील अंतिम ध्येयें हि एका स्वर्गाचे पोटांत सामावून जातात. वेदान्तांत भक्तीच्या एकावर एक चार पायऱ्या सांगितल्या आहेत—(१) सलोकता, (२) समीपता, (३) सरूपता, आणि (४) सायुज्य. पैकीं पहिल्या दोन खऱ्या भक्तीशीं संबद्ध आहेत. बाकी दोन जेव्हां भक्तीची अभक्ति होते तेव्हां सिद्ध होणाऱ्या आहेत. भक्तीला भज्य आणि भजक हें द्वैत लागतें. देव हा भज्य आणि भक्त भजक. अशा भक्ताला देवभक्तीनें सलोकता म्हणजे देवलोक प्राप्त होऊन समीपता म्हणजे देवसांनिध्य मिळालें म्हणजे त्याची इतिकर्तव्यता संपली. त्याला देवरूप प्राप्त करून घेण्याची इच्छा नाहीं. भक्तीच्या क्षेत्रांत त्याला आपलें स्वतःचें रूप च प्रिय असतें. भक्तीपेक्षां तपाची योग्यता मोठी आहे. तपांत देवगुण च काय पण देवरूप प्राप्त होतें. त्यापलीकडे योग अधिक महत्त्वाचा आहे. कारण त्यांत जीवात्म्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य घडून पूर्ण एकात्मता सिद्ध

होते. हें च कैवल्य. या सर्वांपलीकडे ज्ञान आहे. कारण तें एकमेव मोक्षाचें साधन आहे. हा मोक्ष म्हणजे वेदान्ताचें ब्रह्मनिर्वाण होय. तथापि या सर्वांचें पर्यवसान एका सुख नामक कोटींत आहे. मग ती कोटी त्या च नांवानें गीतेंत दर्शविल्याप्रमाणें आत्यंतिक पदाला पोंचलेली असो वा तैत्तिरीयोपनिषदांतील ब्रह्मवल्लींत म्हटल्याप्रमाणें आनंदरूप होऊन ब्रह्मभावाला गेलेली असो. अशा सुखाच्या कोटीला मीमांसक 'प्रीति' हा शब्द लावतात व त्याला च 'स्वर्ग' लेखतात पण तो द्रव्यवाचक मानतात. त्यांच्या मतें प्रीतीवांचून चित्तांत प्रयत्न होत नाहीं, आणि प्रयत्नावांचून कर्मप्रवृत्ति नाहीं. ही त्यांची विचारसरणी आध्यात्मिक स्वरूपाची आहे. जेव्हां कोणतें हि कर्म मनुष्य करतो तेव्हां त्याच्या मनांत कांहीं एक फल साधावयाची इच्छा असते. तो च हेतु. फल हें साध्य व कर्म हें साधन. फलविषयीं प्रीति ही चित्ताला चलन देणारी प्रवर्तक शक्ति आहे. म्हणून प्रीति आणि कर्म यांचा परस्पर संबंध आहे. त्यांत प्रीति मुख्य आणि कर्म गौण होय. अशा कर्माचा वेदांत उपदेश आहे व तें कर्म यज्ञरूप आहे. त्याचें लाक्षणिक चिन्ह म्हणजे नाना प्रकारचे लहान-मोठे, साधे संश्लिष्ट यज्ञप्रयोग होत. मानसशास्त्रदृष्ट्या मूळ मनामध्यें कामना उत्पन्न होते. तिला धरून पुढें तेथें च मनांत प्रयत्न घडतो. तो पूर्ण झाला कीं ती च भावना होते. अशा भावनेचा बाह्य आकार तो यज्ञप्रयोग. अर्थात् क्रियाप्रयोग म्हणजे भावनासमुदाय. त्यांत एका मुख्य भावनेला धरून साधन, साध्य आणि इतिकर्तव्यता यांचा संबंध असतो. साधन म्हणजे द्रव्यें. तीं मीमांसकांच्या मताप्रमाणें नित्य आहेत. त्यांचा उपयोग क्रिया साधण्यांत होतो. त्यांत कांहीं 'आरादुपकारक' म्हणजे तत्काल उपयोगीं पडणारीं व कांहीं 'संनिपत्योपकारक' म्हणजे परंपरेनें उपयोगी पडणारीं असतात. साध्य म्हणजे मुख्य क्रियेपासून जें फल उत्पन्न होतें तें. व इतिकर्तव्यता म्हणजे ज्या नाना अंगभूत क्रियांच्या योगें मुख्य क्रिया साधते त्या सर्व. यावरून कर्म दोन प्रकारचें ठरतें—(१) अंगकर्म किंवा गुणकर्म, व (२) प्रधानकर्म किंवा मुख्य

कर्म. अंगकर्माच्या ठायीं फल उत्पन्न करण्याची शक्ति नाहीं ती प्रधानकर्मांच्या ठायीं आहे. अशा फलावर दृष्टि ठेऊन मनुष्याला ज्या ज्या विषयीं प्रीति उत्पन्न होईल तो तो विषय त्यानें साधून घ्यावा अशी पूर्वमीमांसेंत पूर्ण मोकळीक आहे. मात्र त्याचे हातून असदाचार होतां कामा नये. म्हणून च 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' अशा प्रकारें वेदांनीं सदाचाराचें रक्षण करण्याकरितां विधि-निषेधांचा निर्बंध घातला आहे. हा च मीमांसेचा श्रेष्ट प्रवृत्तिमार्ग होय. या मार्गानुसार भोगाभिलाष युक्त आहेत, त्याज्य नाहींत. तथापि ते प्राप्त करून घेण्याचे मार्ग वेदोक्त पाहिजेत, कांहीं तरी लौकायतिक असतां कामा नयेत ही गोष्ट निर्विवाद आहे. सारांश, मीमांसामतें स्वर्ग म्हणजे प्रीति म्हटली म्हणजे ती चित्ताची वृत्ति ठरते. तदनुसार योग्य मार्गानें म्हणजे वेदप्रतिपादित मार्गानें मनुष्यानें जावें व कर्म करून त्याचें फल भोगावें. त्यांत कांहीं पाप नाहीं. याबद्दल ईशावास्यांत 'न कर्म लिप्यते नरे' अशी स्पष्ट ग्वाही दिली आहे. या मीमांसकांच्या प्रवृत्तिमार्गाच्या उलट 'चित्तवृत्तिनिरोधः' हा योगाचा निवृत्तिमार्ग असून त्या दोहोंच्या पलीकडे भविष्यकाळच्या उच्च फलाकडे नजर देऊन सद्यःकालच्या नीच फलाचा त्याग करावा व सकामत्वानें निष्काम कर्म आचरावें, हा भगवद्गीतेचा निर्द्वंद्व मार्ग होय.

आतां ज्याला स्वर्गाची इच्छा होईल त्यानें यज्ञाचा अवलंब करावा हा सामान्य सिद्धांत झाला खरें. पण तो ज्याला अधिकार असेल त्याला, इतराला नाहीं. अर्थात् हा सिद्धांत आर्यांतील केवळ त्रैवर्णिकांपुरता आहे व त्यांत हि कित्येक अपवाद आहेत. कारण 'शूद्रेण न अध्येतव्यं,' 'शूद्रसमीपे न अध्येयं' अशीं श्रुतिवचनें आहेत. परंतु अधिकारी आर्यांत सुद्धां शारीरिक वा मानसिक रोगानें पछाडिलेल्याला किंवा अंगहीनाला यज्ञाचा अधिकार नाहीं. कारण 'उत्पत्तौनित्यसंयोगात्' या सूत्रान्वयें उत्पत्तिवाक्यांत जे संस्कार सांगितले असतात ते केल्यावांचून यज्ञ सिद्ध होत नाहीं व क्रत्वर्थता घडत नाहीं. असे संस्कार

म्हणजे तुपांत आपलें मुख पाहणें, विष्णुक्रमांत पावलें टाकीत चालणें, अध्वर्यूच्या प्रेषांना वेळच्या वेळीं उत्तरें देणें, त्याच्या समवेत आपले मंत्र म्हणणें इत्यादि क्रिया आंधळ्या, पांगळ्या, बहिऱ्या, मुक्या अंगहीनांच्या व रोगग्रस्तांच्या बाबतींत घडणें शक्य नाहीं. म्हणून अशा अंगहीनांना व रोगग्रस्तांना अधिकार नाहीं. त्या च प्रमाणें जे कोणी स्त्री पुरुष कांहींना कांहीं कारणानें अविवाहित राहतील, किंवा ज्यांचे विवाह मोडून जातील अथवा भग्न होतील, आणि जे क्वचित् स्त्री वा पुरुष या सदरांत नैसर्गिक रीत्या च दाखल होणार नाहींत अशांना हि तो अधिकार नाहीं. मग इतक्या थोरल्या प्रचंड जनसमूहाला यज्ञाचें स्वर्गद्वार उघडे नाहीं असें म्हटलें तर त्यांना धर्म कोणता व मुक्तीचें साधन तरी काय असा प्रश्न साहजिक उत्पन्न होतो. याचें उत्तर मीमांसाशास्त्राला देतां येणार नाहीं व तें त्याचें काम हि नाहीं. नीटझ्शेच्या भाषेंत बोलावयाचें तर मीमांसेचा धर्म हा फार थोड्या बलवान्, क्रियावान्, दैववान् श्रेष्ठ आर्यजनांकरितां आहे. तदितर लोकांनीं आपापले निराळे धर्माचे मार्ग काढावे व त्यांत सुखानें रममाण व्हावें. त्याकडे मीमांसेला पाहण्याचें कारण नाहीं. अर्थात् अशा सर्व लोकांकरितां वैदिक समाजांत यज्ञधर्माच्या समवेत योग, ज्ञान, भक्ति, उपासना, जप, तप इत्यादि निरनिराळें भिन्न मार्ग निघाले व त्यांनां हि प्राचीन वसिष्ठवामदेवादि ऋषींच्या प्रमाणें सनकसनंदनादि ब्रह्ममानसपुत्रांचें वा साक्षात् हिरण्यगर्भाचे आधार मिळाले. कारण पुराणांतरीं भक्ति ही सनकादि मुनींनीं प्रचलित केली तर योग हा हिरण्यगर्भानें काढला व ज्ञान कपिलानें प्रसृत केलें असें म्हटलें आहे. त्यांत भक्ति हा अत्यंत सोपा व कमी कष्टाचा मार्ग असल्यामुळें सर्व च अनधिकारी आर्यानार्य स्त्रीपुरुषांना च काय पण कोणा हि नीच कुळांत जन्मलेल्याला सुद्धां तो तितका च मोकळा आहे. म्हणून च भगवद्गीतेनें 'मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः । स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम्।।' = हे पार्था जे कोणी माझा आश्रय करतात,—मग ते पापी कुळांत जन्मलेले असोत,

स्त्रिया असोत, वैश्य असोत किंवा शूद्र असोत,—ते सुद्धां परा गतीला प्राप्त होतात, असें जें भक्तीचें स्तोम गायिलें आहे तें अगदीं यथार्थ आहे. अशा यज्ञ आणि भक्ति या दोन टोंकांच्या दोन धर्ममार्गांमध्यें योग, ज्ञान, उपासना, जप, तप इत्यादि जीं अनेक वैयष्टिक मुक्तीचीं साधनें आहेत तीं सर्वांना सरसकट मोकळीं असल्याकारणानें 'यो यः श्रद्धः स एव सः' या न्यायानें कोणी योगाचा तर कोणी भक्तीचा, कोणी जपाचा तर कोणी तपाचा, कोणी ज्ञानाचा तर कोणी उपासनेचा अवलंब करतो व त्याचें इष्ट फल भोगतो. तथापि मीमांसेचा यज्ञमार्ग हा जसा सर्वतो-परि सामष्टिक आहे तसें त्याचें फळ जो स्वर्ग तो हि तितका च सामष्टिक असल्याकारणानें त्यांत देवलोकप्राप्तीपासून देवसायुज्यापर्यंत जसा सर्व प्रकारच्या इष्टसुखप्राप्तीचा समावेश होतो तसा ह्या एकेका एकांगी मार्गांत होत नाहीं. कारण यज्ञकर्मांत यांपैकीं प्रत्येकाचा कोठेंना कोठें तरी अंशमात्र संबंध येतो व तो क्रत्वर्थता घडून येण्यास उपयोगी पडतो. परंतु योगादि वैयष्टिक मार्गांवरील फलें केवळ तेवढ्यापुरतीं तितकीं च एकांगी असतात. म्हणून योगांतील समाधीनें सिद्ध होणारें आत्मकैवल्य काय किंवा ज्ञानांतील वैराग्यानें निर्माण होणारें ब्रह्मनिर्वाण काय दोहोंना एका यज्ञाच्या पोटांत स्वर्ग या अत्यंत व्यापक नांवाखालीं सारखें च स्थान मिळतें. तैत्तिरीयोपनिषदांत म्हटलें आहे,— आत्म्याच्या ठायीं जो आनंदोद्गम आहे तो त्याच्या सुकृतांतील रसांत आहे, त्याचें सुकृत जगन्निर्मितींत आहे व जगन्निर्मिति आत्मयज्ञांत आहे. अर्थात् यावरून वेदांच्या यज्ञरूप धर्माचें फल जें स्वर्ग किंवा सुवर्ग म्हटलें आहे तें किती यथार्थ आहे तें सहज लक्षांत येणार आहे. यज्ञ हें जगध्दारणेचें एक च एक तत्त्व असल्यामुळें व अशा जगद्धारणेंत खरी ब्रह्माची सिद्धि असल्या-मुळें वेदांनीं मनुष्याच्या धर्माचारांत लाक्षणिक रीत्या जो यज्ञाचा पुर-स्कार केला त्याचें च अध्यात्म भगवंतांनीं गीतेंत 'तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्' या श्लोकार्धांत सांगितलें व आपलें स्वतःचें परमेश्वरीय रूप 'अधियज्ञोऽहमेवात्र' या प्रकारें निवेदन केलें. म्हणून च

मीमांसेच्या या यज्ञमार्गाशिवाय धर्मामध्यें इतर जे कोणते लहानमोठे मार्ग उपस्थित होतात ते सर्व आपल्या पुढें यज्ञ हा शब्द लावून घेतल्यावांचून यथार्थ धर्मरूपाला पात्र होत नसले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं, जसे—नामयज्ञ, जपयज्ञ, भक्तियज्ञ इत्यादि.

प्राचीन वैदिक यज्ञवादी मीमांसक देवांच्या मूर्ति करीत नसत. ते अग्नि, वायु, सूर्य यांना देव मानीत व त्यांचें वर्णन ऋङ्मंत्रांत असल्याकारणानें वेदमंत्रांना यज्ञांत प्राधान्य देत. तसे च ते देवांना द्रव्याचे हवि देतांना अग्नीच्या ज्वालेंत त्यांच्या मूर्ति पहात. अर्थात् त्या सर्वस्वी तेजाच्या मूर्ति असत व देवांना ते त्या शब्दाच्या धात्वर्थानुसार तेजाचे स्वामी मानीत. उलट बुद्धिवादी व भक्तिवादी, बौद्ध व उपासक देवांच्या मूर्ति करूं लागले. ऋग्वेदांत क्वचित् इंद्राच्या मूर्ति करणारांचा उल्लेख आहे. तो अशा च वृत्तीच्या लोकांचा होय. या लोकांनीं यज्ञांतील स्तोत्रें आणि शस्त्रें गौण ठरविलीं. ते म्हणत आम्हांला देवांचें साक्षात् ज्ञान आहे इतकें च नाहीं तर रूपदर्शन आहे. वेदमंत्रांत केवळ त्यांचीं वर्णनें असतात. मीमांसक म्हणत आम्हांस देवांचीं रूपें ठाऊक नाहींत, स्तोत्रें व शस्त्रें यांत जें त्यांचें गुणवर्णन येतें त्यावरून त्यांच्या रूपांचा बोध होतो, म्हणून मंत्र हे च त्या रूपांचे आकार होत. स्तोत्र म्हणजे देवांची स्तुति करून गाणें. हें गान सामांत आहे. त्याला स्तवन म्हणतात व तें करणाऱ्या ऋत्विजांना ‘उद्गातृ’ हें नांव असतें. शस्त्र म्हणजे न गातां नुसती स्तुति करणें. त्याला शंसन म्हणतात व हें कार्य ‘होतृ’ नामक ऋत्विज करतो. मूळ छंदोबद्ध मंत्राचें गद्यीकरण करून तें एका दमांत आणि ओंकारान्तांत म्हटलें म्हणजे शस्त्र झालें व तो मंत्र चार पासून सात स्वरापर्यंत आणून आलापदारींत गायिला म्हणजे स्तोत्र झालें. तें च साम होय. अर्थात् साम म्हणजे मंत्र, मंत्रार्थ आणि मंत्रगान मिळून जें एक रूप सिद्ध होतें तें. असें साम एकेकट्यानें किंवा अनेकांनीं मिळून गावयाचें. सामें अनेक आहेत. जशीं,—रथंतर, बृहद्रथंतर, वामदेव्य, वैरूप्य, वैराज,

बृहत्पृष्ठ, नौधस, यज्ञायज्ञिय इत्यादि. साम आणि स्तोत्र यांत थोडें अंतर आहे. विशिष्ट देवाला उद्देशून जें त्याचें स्तवन तें स्तोत्र, व त्या स्तावक गाण्यांतील जी चाल तें साम. असें साम बहुधा 'तृच' म्हणजे तीन ऋचांत बसविलेलें असतें, क्वचित् तें एका ऋचेचें हि होतें. तृचांतील पहिली ऋचा स्तोत्रीय, दुसरी अनुरूप, व तिसरी पर्यास. एका तृचेचें एक साम व अनेक सामांचा समुदाय म्हणजे स्तोम. एका स्तोमांत अनेक पर्याय असतात व त्यांवरून त्यांत पंचदश, सप्तदश, एकविंश, त्रिणव, त्रयस्त्रिंश, असे नाना प्रकार होतात. स्तोम आणि स्तोभ निराळे. स्तोभ म्हणजे गाण्यांत मधून मधून स्वरपूर्तींचीं अक्षरें घालणें. सोमयज्ञांत सोमाचीं हवनें म्हणजे सवनें तीन वेळ असतात व त्या त्या वेळीं सामें हि निरनिराळीं असतात—(१) प्रातःसवन—बहिष्पवमान, (२) माध्यंदिन सवन—माध्यंदिन पवमान, व (३) सायं किंवा तृतीय सवन—आर्भव पावमान. सामाचा जो शेवटचा भाग त्याला निधन म्हणतात. ऋग्वेदांत गाथा, अर्क असे गायनवाचक शब्द आहेत. पाणिनी प्रगाथ दर्शवितो गाण्यांतील लपेटी किंवा ताना, सप्तस्वर आणि श्रुति यांची प्राचीन सामगांस उत्तम माहिती होती. त्यांना गाणें लिहितां येत होतें. म्हणून वैदिक छंदांत सामान्यतः वाटतो तसा ओबडधोबडपणा नाहीं; तर चांगलें स्वरज्ञान आहे, कालज्ञान आहे व स्वरावर वजन आहे. त्याला च मात्रा म्हणतात. कारण त्यांत स्वर मोजला जातो. असे स्वर मूळचे तीन म्हटले तर त्यावर च सातांची उभारणी आहे. निषाद व गंधार हे उदात्त, ऋषभ व धैवत अनुदात्त, व षड्ज—मध्यम—पंचम हे स्वरित होत. हल्लीं ध्रुवपदाचे जसे अस्ताई, अंत्रा, व आभोग असे तीन पर्याय आहेत तसे च प्राचीन सामाचे प्रस्ताव, उद्गीथ व प्रतिहार असे तीन पर्याय आहेत. मात्र हल्लींचें ध्रूपद एकटा च एक म्हणतो पण प्राचीन साम तिघे ऋत्विज मिळून म्हणतात. या प्रकारें प्राचीन सामगांना स्वरविग्रह आणि स्वरसंयोग यांचें उत्तम ज्ञान होतें म्हणजे त्यांना गाण्यांतील उपजनिपज चांगली समजत होती.

पूर्वमीमांसा ही वाक्यार्थमीमांसा म्हटली म्हणजे तींत वाक्याचा ऊहापोह मुख्य आहे, यज्ञाचा भाग गौण आहे. तो केवळ अंगरूपानें उदाहरणादाखल येतो. म्हणून आज जर त्या शास्त्राचें पुनरुज्जीवन करावयाचें झालें तर प्राचीन यज्ञीय उदाहरणांच्या जागीं अर्वाचीन विज्ञानीय उदाहरणें बसविलीं कीं तें शास्त्र अद्ययावत् होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. त्यांत मुख्य कटाक्ष पदापदांचा आणि वाक्यावाक्यांचा संबंध काय आहे तें ठरविण्याकडे असतो. अशा वाक्यांत कांहीं वाक्यें अपूर्वविधायक असतात, कांहीं गुणविधायक असतात, तर कांहीं केवळ अनुवादक किंवा अर्थवादक असतात. अपूर्व विधान म्हणजे जेथें क्रिया-पदाचा उपयोग प्रथम होतो तें, व अनुवाद किंवा अर्थवाद म्हणजे ज्याचें रूप पूर्वीं कळलेलें असतें तो. गुणविधीमध्यें अपूर्वगुणांचें वर्णन असतें. सामान्य वचनें आणि विशेष वचनें यांत विशेष वचनें गौण असून तीं च गुणवाक्यें होतात. मीमांसकांच्या मताप्रमाणें रूढीपेक्षां स्मृति श्रेष्ठ व स्मृतिपेक्षां श्रुति श्रेष्ठ. याचा सरळ लौकिक अर्थ उच्चोच्च शास्त्रीय प्रमेयें श्रेष्ठ असा होतो. वाक्यावाक्यांत जें परस्पर अति निकट वर्णन असतें त्याला 'आनंतर्य' म्हणतात व जेथें वाक्याची स्वतंत्र पूर्णता होते तेथें 'निराकांक्षता' म्हणतात. कारण पूर्वीं सांगितल्या-प्रमाणें वाक्यांत योग्यता, आकांक्षा, आणि संनिधान हे तीन गुण अवश्य लागतात. तथापि वाक्य झालें तरी त्यांतील शब्दार्थापेक्षां त्यांतून निर्दिष्ट होणाऱ्या कर्माला च प्राधान्य आहे, मग तें वाक्य वैदिक असो वा लौकिक असो. म्हणून च वेदमंत्रापेक्षां श्रौतकर्माची योग्यता अधिक आहे असा जो जैमिनीचा अभिप्राय आहे तो यथार्थ आहे. अशा कर्मांत कांहीं वाक्यें विधायक असतात तर कांहीं प्रचोदक असतात. पहिल्यांत शुद्ध विधि असतो जसें, हें करावें. दुसऱ्यांत सादृश्य-पूर्वक विधि असतो जसें, हें अमक्यासारखें करावें. अशा कर्मांत अनेक लहानमोठे प्रसंग उद्भवतात. उद्देश एक असतां तो साधतांना मध्यें जीं दुसरीं कर्में सहज घडून येतात ते प्रसंग होत. कर्मांत 'प्रकृति' आणि

' विकृति ' असे दोन भाग पडतात. प्रकृति मुख्य. तींत अपूर्व साधतें. विकृति गौण. ती प्रकृतिसदृश असते. विधिवाक्यांत दोन प्रकार असतात,—(१) शुद्ध विधिवाक्य, व (२) विशिष्ट विधिवाक्य—यांत केवळ शुद्ध विधिवाक्याचा अनुवाद असतो. कर्मे हि दोन प्रकारचीं काम्य आणि नित्य अशीं असतात. नित्यकर्मांत प्रधान अंग केलें कीं झालें मग त्यासंबंधीं कांहीं गौण अंगें राहिलीं तरी चिंता नाहीं. उदाहरणार्थ, संध्योपासनेंत प्रधान अंग म्हणजे अर्घ्यें आणि जप हें होय. परंतु काम्य कर्मांत मात्र तसें नाहीं. तेथें सर्व गौण अंगें हि यथासांग व्हावीं लागतात. नित्य कर्म हें जवळ जेवढें द्रव्य असेल तेवढ्यांत करावें परंतु टाळूं नये. टाळल्यास दोष आहे. काम्य कर्म न केल्यास दोष नाहीं. कारण उघड आहे. नित्यकर्मांतील प्रधान अंश साधल्यानें जी सार्थकता आहे ती काम्यकर्मानें नाहीं. हा व्यष्टिसमष्टींच्या अंगांगीभावाला धरून योग्य न्याय आहे. आणि म्हणून च ' स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ' असें भगवंताचें वचन आहे. वेदांत म्हटलें आहे ' तदेव यादृक् कीदृक् च होतव्यं '=तें च जितकें होईल तितकें करावें. अर्थात् सर्व सांग-कर्म आपल्या हातून सिद्ध होणार नाहीं म्हणून मुळीं कर्म च करूं नये असें नाहीं. जेवढें करवेल तेवढें करावें व मिळेल तें साधून घ्यावें. याला धरून मीमांसेंत जें सूत्र आहे तें—' विध्यपराधे च दर्शनात् समाप्तेः '= सर्व प्रयोग न साधतां हि समाप्तीस न्यावें, कारण वेदांत तसें दृष्ट आहे.

वैदिक धर्मांत ऋणत्रयाची जी कल्पना आहे ती नित्य कर्माला धरून आहे, किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे नित्यकर्माची जी व्यवस्था आहे ती ऋणत्रयाला धरून आहे. ' जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवा जायते । ब्रह्मचर्येणर्षिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः । एष वोऽनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी वा ॥ ' हें वाक्य प्रतिपदोक्त आणि तैत्तिरीय संहितेंतील असल्यामुळें याची योग्यता फार मोठी आहे. वैदिक परंपरे-प्रमाणें आर्यांस संन्यास विहित नाहीं. तो वैदिक धर्मांतील कर्मवाद्यांच्या विरुद्ध मूळ एकान्तिक ज्ञानवाद्यांनीं उपस्थित केला व पुढें तो बौद्ध-

जैनादींनीं सर्‌रहा अवलंबिला. सदर श्रुतिवचनाला धरून मीमांसेचें 'ब्राह्मणस्य सोम–विद्या–प्रजमृण–वाक्येन संयोगात्' असें सूत्र आहे. येथें ब्राह्मण शब्दानें त्रैवर्णिक आर्य घ्यावयाचें हें उघड आहे. अशा आर्यांनीं संसार करावा, प्रजा वाढवावी आणि संसारांतील सर्व कामना सफल करून घ्याव्या यावर दृष्टि असल्याकारणानें हीं तीन ऋणें फेडणें हें त्यांच्या नित्य कर्मांत येतें. कर्म म्हटलें कीं त्यांत कांहीं साध्य, कोणी साधक आणि कांहीं साधनोपाय मिळून तें बनावयाचें. पैकीं साध्य हें फल. तें जर मध्यें च मिळालें किंवा नकोसें झालें तर त्या क्रियेचें काम काय? ती तेथें च सोडून द्यावी कां समाप्तीपर्यंत पुढें चालवावी? यावर वैदिकाचार्यांचें उत्तर असें कीं आरंभिलेलें कर्म केव्हां हि मध्यें टाकूं नये. तें समाप्तीपर्यंत शेवटास न्यावें. समाप्तीपासून फल आहे. किंबहुना समाप्ति हें च फल आहे. कर्म मध्यें च टाकण्यानें संकल्पहानि होते व पुरुषार्थाला धक्का बसतो. पुनः वैदिक कर्म आणि लौकिक कर्म यांत भेद आहे तो निराळा च. वैदिक कर्मांत जी अदृष्टाची सिद्धि आहे ती तें कर्म पुरें झाल्यावांचून नाहीं. म्हणून वैदिक कर्म नित्य आहे आणि त्याच्या समाप्तींत पुण्य आहे. याच्या उलट बुद्धिवाद्यांचा कल मानसिक पवित्रतेपुढें बाह्य कर्मावडंबर हीन ठरविण्याकडे असतो व ज्ञानवादी हे तर विरक्तीबरोबर तत्काळ कर्मत्याग करावा असें म्हणतात. मानसिक पवित्रता आणण्याकरितां कोणी वासनात्यागाची भाषा बोलतात तर कोणी नाना खडतर व्रतांचें अवलंबन करतात. 'भावतः' आणि 'चित्ततः' हे शब्द जैनबौद्धांच्या तोंडीं वारंवार येतात. त्यांत मुख्यतः यागाचा धिक्कार व व्रताचें माहात्म्य असतें. याग म्हणजे प्रत्यक्ष क्रिया. व्रत म्हणजे मानसिक संकल्प. यागांत व्रतें असतात च. नाहीं असें नाहीं. जसें प्रजापतिव्रत. यांत सूर्यावलोकन करावयाचें नाहीं व व्रत पाळावयाचें. अशीं व्रतें यागापासून निराळीं कल्पून जैनबौद्धांनीं त्यांचें स्तोम माजविलें. अर्थात् वैदिकांना जर याग इष्ट आहे तर जैनबौद्धांना व्रत इष्ट आहे. ज्या क्रियेच्या योगानें स्वर्ग प्राप्त होतो अशी जी स्पष्ट बाह्य

क्रिया तो याग. मनामध्यें संकल्प करावयाचा व त्यापासून दोषनिवारण व्हावें म्हणून जें वागावयाचें तें व्रत. असा याग कर्माभिमुख (active) म्हटला तर व्रत कर्मविमुख (passive) दिसणार आहे. एकांतील स्वर्गसाधन स्पष्ट भावरूप आहे, दुसऱ्यांतील दोषनिवारण शुद्ध अभावरूप आहे. या प्रकारें जैनबौद्धांचा जो सर्व कटाक्ष व्रतावर आहे तें व्रत म्हटलें कीं त्यांत कांहीं सामग्री नको, ऋत्विज नकोत, अग्निकुंडें नकोत, पशुहनन नको, मनामध्यें संकल्प मात्र झाला व त्या संकल्पाप्रमाणें आचरण घडलें म्हणजे व्रत तडीस गेलें. असें व्रत योगशास्त्रांतील पंच यमांना नियमस्वरूप देऊन सिद्ध होतें. म्हणून तें शुद्ध त्यागरूप अकर्मपर वैयष्टिक असतें. पूर्वीं व्रत हें यागाचें एक अंग होतें. उपनिषदांत तें स्वतंत्रता पावलें. व पुढें जैनबौद्धांनीं तें जसेंच्या तसें उचललें. बौद्धांत सात व्रतपदें प्रसिद्ध आहेत—(१) मातृपितृशुश्रूषा, (२) वृद्ध-सत्कार, (३) गोड बोलणें, (४) चहाडी न करणें, (५) अहंकार टाकणें, (६) सत्यपणा, आणि (७) कोपत्याग. जैनांतील व्रतें यांहिपेक्षां खडतर व कष्टप्रद आहेत. ते प्रव्रज्या हा च मुख्य धर्म मान-तात. प्रव्रज्या घेऊन मुक्त व्हावें एतदर्थ जन्मभर त्यांचा प्रयत्न असतो. घरांमध्यें प्रव्रज्येचीं चौदा उपकरणें ते सतत आपल्या डोळ्यापुढें मांडून ठेवतात. हा त्यांचा संप्रदाय आहे. सारांश, याग आणि व्रत यांत जो सहज फरक दिसून येतो तो येणेंप्रमाणें:—

याग	व्रत
१. अग्नि तयार करून आणि ऋत्विज बोलावून जी खटपट करावयाची तो याग.	१. मनांत संकल्प करून तो तडीस नेण्याकरितां जें झटावयाचें तें व्रत.
२. वेदांनीं करावें असें जें सांगितलें तें श्रद्धेनें करणें हें यागाचें तात्पर्य.	२. मनांत ज्या स्वाभाविक कुवासना उत्पन्न होतात त्या घालवणें हें व्रताचें तात्पर्य.
३. शास्त्रतः प्राप्तीवर कटाक्ष	३. रागतः प्राप्तीवर कटाक्ष
वैदिक मार्ग विरुद्ध	बौद्ध मार्ग

कर्मवादी वैदिकाचार्य आणि बुद्धिवादी बौद्धाचार्य यांचे वाद फार काळापासून चालत आलेले आहेत. किंबहुना ते उपनिषत्काळापासून चालू झाले असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. या बद्दल कुंटे आपल्या चितनिकेंत म्हणतात—" आर्यावर्तांतील सर्व शाळांत फार काळापासून असे वादविवाद चालत. वाद करणारीं माणसें प्रत्यक्ष होतीं. ज्या वेदवाक्यांत थोडा दंश आहे त्याबद्दल फार कुटाकूट झाली. हें सर्व एका ठिकाणीं करून जैमिनीनें पद्धतवार सूत्रें रचिलीं. म्हणून मीमांसेंत जैन बौद्धांचे सिद्धांत वादाला घेतलेले दिसतात." पण वास्तविक रीत्या ते तत्पूर्वींच तयार झालेले आहेत. बुद्धापूर्वीं जैन झाले पण जैनापूर्वीं हि वैदिक बुद्धिवादी होते च. त्यांनीं जे जे आक्षेप कर्मावर घेतले त्यांचें त्यांचें निरसन करण्यांत एका बाजूनें कर्माची व्यवस्था लागली व दुसऱ्या बाजूनें वाक्यार्थाची मीमांसा होत गेली. आतां जरी कर्माचा मुख्य विषय यज्ञ असला तरी त्या व्यवस्थेंत सर्वसामान्य लौकिक कर्माचा हि उलगडा उत्तम झाला व नाना न्यायांची प्रस्थापना घडून आली. हे च न्याय पुढें वैयाकरणांनीं आपल्या परिभाषांत जसेच्या तसे अवलंबिले. म्हणून च पाणिनीच्या ऐतिहासिक सूत्रांचा अर्थ पूर्वमीमांसेच्या ज्ञानावांचून नीट बसवितां येणार नाहीं असें जर कोणी म्हटलें तर तें अवास्तव होणार नाहीं. पाणिनी–कात्यायन–पतंजली या त्रिमुनींनीं रचलेलें व्याकरण पूर्वमीमांसेच्या परिशीलनानें च यथार्थ समजणार आहे यांत किमपि संदेह नाहीं. या सर्वांचा खोल विचार करून पुनः कुंटे सारांशरूपानें म्हणतात—" प्राचीन आर्यांच्या शाळांमध्यें नुसतें पूर्वमीमांसेचें च अध्ययन होत असें. तथापि प्रशस्त रीतीनें ते आर्य हें अध्ययन करीत म्हणून लोकवृत्तांत त्यांस पुष्कळ कळे. आणि असें हें वेदाध्ययन होत असतां त्या ज्ञानाची लौकिक योजना कशी करावी हें त्यांस समजत असें. लौकिक व्यवहारामध्यें त्यांच्या सिद्धांताची योजना करतां येते म्हणून च ह्या सिद्धांतांची योग्यता मोठी आहे. आणि ह्या सिद्धांतांस मीमांसक 'न्याय' म्हणतात, ह्यास वैयाकरण 'परिभाषा' म्हणतात. या परिभाषा सर्व शास्त्र-

विचाराचें आणि लौकिक व्यवहाराचें घर आहेत. पूर्वमीमांसेंतील न्याय आधीं उत्पन्न झाले. पुढें जेव्हां व्याकरणाचें अध्ययन जास्ती होऊं लागलें आणि व्याकरणसूत्रांस जणु श्रुति च असें पंडित म्हणूं लागले तेव्हां त्या सूत्रांचा अर्थ करतांना ह्या न्यायाची योजना होऊं लागली. आणि अशी योजना पतंजलीनें आपल्या महाभाष्यांत केली आहे. असा पूर्वमीमांसेचा आणि महाभाष्यांचा निकट संबंध आहे."

मीमांसाशास्त्रांतील यज्ञीय कर्मांत उपस्थित झालेले व व्याकरण-शास्त्रांत परिभाषारूपानें उतरलेले हे सर्व न्याय लोकव्यवहारांत जसेच्या तसे कसे दृष्टीस पडतात हें त्यांतील कांहीं उदाहरणें पाहिलीं असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. मागें सांगितलें च आहे कीं मीमांसेच्या मतें क्रिया भिन्न आणि द्रव्य भिन्न. असें द्रव्य दोन प्रकारचें असतें. एक जातिद्रव्य आणि दुसरें व्यक्तिद्रव्य. पुनः व्यक्तिद्रव्यांत नाना विशेष असतात. म्हणून आश्रयभूत एक विशिष्ट द्रव्य गेलें तरी क्रिया कोठें जात नाहीं. ती दुसऱ्या तत्सम द्रव्याचा आश्रय करून कायम राहते. जसें सरकारच्या खात्यांत एक अधिकारी गेला म्हणून तें काम थांबत नाहीं. त्या जागीं दुसरा तत्सम अधिकारी येऊन काम चालू राहतें व या रीतीनें व्यक्ति अनित्य असल्या तरी कर्म शाश्वत टिकतें. हा शरीरयंत्राचा नियम च (Law of Organism) आहे. येथें कर्म हा देही व द्रव्य देह म्हटले म्हणजे गीतेंतील ' देही नित्यमवध्योऽयं देहे तिष्ठति भारत ' इत्यादिपूर्वक देहदेही संबंधीं भगवंताचें अध्यात्म उत्तम लागू पडतें. म्हणून च मीमांसाशास्त्रांत सिद्धांत हा कीं सुरू केलेली क्रिया मध्यें अपुरी टाकूं नये. ती समाप्तीला न्यावी व तिचें फल मिळवावें. पुनः क्रियेंत कांहीं पदार्थ बदलतां येतात. म्हणजे त्यांचे जागीं प्रतिनिधि योजले तरी चालतात. परंतु कांहींत मात्र बदल करतां येत नाहीं. जसें संसारांत विवाहित स्त्री बदलतां येत नाहीं, दासदासी बदलतां येतात. विवाहितेच्या जागीं दुसरी स्त्री योजतां येणार नाहीं. मग ती कशी हि असो, सुरूप असो वा कुरूप असो. तिला च अलंकरणें घालावयाचीं, तिच्या ऐवजीं

दासीला घालावयाचीं नाहींत. या प्रकारें कोणत्या द्रव्याचे ठिकाणीं बदला द्रव्य घ्यावें, कोणत्या ठिकाणीं प्रतिनिधि योजावा या संबंधीं मीमांसाशास्त्रांत फार खोल विचार झाले आहेत. सोमयज्ञांतील अगदीं प्रधान द्रव्य जी सोमलता ती दुर्मिळ होत शेवटीं नष्ट झाल्या कारणानें तिच्या जागीं प्रतिनिधित्वानें निराळी पूतिका आली व सोमसंस्था चालू राहिली. परंतु विवाहांत पाणिग्रहणाचे वेळीं वधुवरांपैकीं जर कोणास कांहीं कारणानें हजर राहतां आलें नाहीं तर तेथें तेवढ्यापुरता प्रतिनिधि चालेल कां ? या प्रश्नाला मीमांसेचें नकारात्मक उत्तर आहे. परंतु ख्रिस्ती धर्मांत मात्र असा प्रतिनिधि चालत असल्याचा इतिहासांत दाखला आहे. नेपोलियन् बादशहाच्या दुसऱ्या लग्नाचे वेळीं त्याला विवाहस्थळीं जाण्यास वेळ नसल्यामुळें त्याचा हस्तक मार्शल बेर्तैआई (Berthier) यानें आस्ट्रियाची राजकन्या मराया लुईसा हिचें त्याच्या करितां पाणिग्रहण केलें व तिला बादशहाकडे आणून पोंचविली ! उदाहरण दुसरें— क्रियेंतील मुख्य द्रव्य नष्ट झालें आणि त्या जागीं बदला द्रव्याची योजना केली. पुढें कालांतरानें मुख्य द्रव्य मिळालें. तर काय करावें ? तें मुख्य द्रव्य घ्यावें कां एकदां जें बदला द्रव्य योजलें व कामास लागलें तें च पुढें चालू ठेवावें ? याचें उत्तर कामास लागलेलें बदला द्रव्य च चालू ठेवावें, मुख्य घेऊं नये. हा न्याय मराठे शाहींत राजारामाच्या मुलांसंबंधीं चांगला लागू पडतो. संभाजीचा मुलगा शाहू हा जरी वारसहक्कानें मुख्य असला तरी शत्रूच्या कैदेंत पडल्याकारणानें नष्ट झाल्यासारखा होता. त्याच्या पश्चात् राजाराम व त्याचे मुलगे यांनीं जवळ जवळ वीस वर्षें राज्य केल्या कारणानें प्राचीन मीमांसेचा च न्याय काय पण अर्वाचीन वहिवाटीचा कायदा (Law of Prescription) यानें सुद्धां त्यांचा पक्ष खरा ठरतो. या बद्दल इतिहासाचार्य राजवाडे एके ठिकाणीं म्हणतात— " एखाद्या घराण्यांतील पुरुषांनीं दोन पिढ्या राज्योपभोग घेतला असतां, पूर्वीच्या एखाद्या घराण्यांतील पुरुषानें गादीला येऊन हक्क सांगावा, हें धर्माच्या, नीतीच्या, कायद्याच्या, रूढीच्या व कदाचित् देशहिताच्या दृष्टीनें हि

अयोग्य आहे ....सारांश, शाहूचा हक्क धर्मानें, नीतीनें, रूढीनें व देशहितानें हि पाहिलें तरी सर्वथा लंगडा होता." उदाहरण तिसरें.— मुख्य द्रव्यावर कारागिरी चांगली करतां येत नाहीं गौणावर येते अशा स्थितींत गौण घ्यावें आणि मुख्य टाकावें कां ? तर नाहीं. मुख्याची च योजना करावी व त्यावर होईल तशी कारागिरी करावी, गौण घेऊं नये. विवाहित स्त्रीस शोभले नाहींत तरी तिला च अलंकार घालावेत, दासीस शोभत असले तरी घालूं नयेत. उदाहरण चौथें.—मुख्य द्रव्यापासून जें प्रयोजन साधावयाचें तें साधत नाहीं तर काय करावें ? गौण बदली घ्यावें कां ? तर गौण बदली घ्यावें. कारण प्रयोजनाकडे दृष्टि देणें योग्य आहे. जसें, विवाहित स्त्रीला मूल होत नसलें तर नियोगानें दासीला मूल करून घ्यावें. अशा प्रकारें अब्राहामची बायको साराय हिनें दासी हागर पासून इस्मायल मूल करून घेतल्याची कथा यहुदी पुराणांत प्रसिद्ध आहे. तसा च मनूनें हि नियोगजन्य पुत्राचा क्रम औरसाच्या खालोखाल लावला आहे. उदाहरण पांचवें.—कोणी एकानें सत्र करावयाचा संकल्प केला. मध्यंतरीं तो चुकला. त्याबद्दल प्रायश्चितार्थ विश्वजित् याग केला. म्हणून सत्र करावयास नको असें नाहीं. त्याच्या बदला विश्वजित् याग नव्हे तें केवळ प्रायश्चित्त आहे. तो अगदीं स्वतंत्र याग आहे. जसे कायद्याच्या कक्षेंत शिक्षा व दंड दोन्ही आहेत. दंड न दिल्यास अधिक शिक्षा आहे. ती दंडाच्या बदला नाहीं. म्हणून शिक्षा भोगून झाली तथापि दंड चुकत नाहीं.

वैदिकाचार्य आणि बौद्धाचार्य यांत जो महत्त्वाचा भेद तो हा कीं, बौद्धाचार्य म्हणत, सर्व जातींच्या सर्व लोकांना सर्व धर्म आचरण्याची सारखी योग्यता आहे. हा श्रेष्ठकनिष्ठाभेददर्शक सर्वसमतावाद (Socialism) होय. यावर वैदिकाचार्य त्यांना विरोध करून म्हणत, तसें नाहीं; उच्चनीच जातींप्रमाणें त्यांचे त्यांचे धर्म निरनिराळे आहेत. हा श्रेष्ठकनिष्ठभेददर्शक सर्वविषमतावाद (Hierarchy) होय. या मतांना धरून त्यांचे वादविवाद चालत व त्यांत वाक्यार्थमीमांसेचे एकेक नियम

प्रकट होऊन न्याय स्थापिले जात. उदाहरणार्थ, पदार्थानुसमय आणि कांडानुसमय हे दोन न्याय घ्या. हे दोन संस्काराचे भेद आहेत. एकेका कांडावर म्हणजे वस्तूवर सर्व संस्कार एक वेळ करावयाचे जसें, एकेक देव घेऊन त्यावर स्वतंत्ररीतीनें सर्व षोडशोपचार करावयाचे, किंवा एकेका पाहुण्याला पान, सुपारी, अत्तर, गुलाब देऊन त्याचा सत्कार करावयाचा, हा कांडानुसमय; व सर्व वस्तूंवर एकेका पदार्थाचा संस्कार करीत जावयाचे व या रीतीनें एका मागून एक पदार्थाचे सर्व वस्तूंवरील संस्कार पुरे करावयाचे जसें, सर्व देवांना एका मागून एक गंध, फूल वहावयाचे, किंवा सर्व पाहुण्यांना एकामागून एक पान, सुपारी, अत्तर, गुलाब द्यावयाचे, हा पदार्थानुसमय होय. येथें जेवढा ज्या कारणापुरता व्यष्टिवाद वा समष्टिवाद मान्य असेल तेवढा त्या कारणापुरता त्या त्या वेळीं कांडानुसमय वा पदार्थानुसमय मानवणार हें उघड आहे. अशा ह्या पदार्थानुसमय व कांडानुसमयां संबंधीं मीमांसाशास्त्रांत जो तंत्राचा विचार झाला आहे तो आगममार्गांतील तांत्रिकांच्या तंत्रांत जसाच्या तसा उतरला आहे हें वरील देवपूजेच्या उदाहरणावरून सहज लक्षांत येणार आहे. अर्थात् प्राचीन वैदिकांच्या निगममार्गांत काय किंवा अर्वाचीन हिंदूंच्या आगममार्गांत काय मीमांसेंतील न्यायांचा सारखा च हात आहे यांत कांहीं संशय नाहीं.

हे सर्व न्याय यज्ञांतील कर्ममार्गांत विनियोगार्थ जीं वेदवाक्यें येतात त्यांचे अर्थ लावण्याच्या पद्धतींत उत्पन्न होतात हें निराळें सांगावयास नको. म्हणून च या पद्धतींबद्दल मीमांसाशास्त्र काय, व्याकरणशास्त्र काय, किंवा न्यायशास्त्र काय हीं सर्व शास्त्रें आपआपल्या भूमिकांवरून फार बारीक चिकित्सा करतांना दिसलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. अशा चिकित्सेंत वाक्य लावण्याचीं सहा प्रमाणें बाहेर आलीं आहेत व त्यांतील क्रमप्रमाणाचे पुनः सहा पर्याय निघाले आहेत. हीं षट्प्रमाणें म्हणजे मागें जें सूत्र उद्धृत केलें आहे त्यांत दिलेलीं १ श्रुति, २ लिंग, ३ वाक्य, ४ प्रकरण, ५ स्थान किंवा क्रम, आणि ६ समाख्या

हीं होत (पू. मी. ३.४.१४). या सहांच्या समवायांत म्हणजे संप्रधारणेंत प्रत्येक पुढील प्रमाण मागच्या पेक्षां अधिकाधिक दुर्बल होत जातें. कारण त्यांत अर्थाचा विप्रकर्ष म्हणजे संनिकर्षाभाव घडून येतो आणि मग तो अर्थ फार दूरान्वयानें लावावा लागतो (तेषां समवाये पारदौर्बल्यं अर्थविप्रकर्षात्). या सहा प्रमाणांत श्रुति, लिंग आणि वाक्य हीं पहिलीं तीन प्रमाणें मुख्य आहेत. या तिहींचा संबंध नसतां कर्माचा निर्णय करण्यास चौथें प्रकरण प्रमाण घ्यावें. कारण त्यांत कर्तव्यतेचा अर्थ बोध होतो—' असंयुक्तं प्रकरणादिति कर्तव्यतार्थत्वात् । ' एका च ठिकाणीं निरनिराळ्या विषयांचा विचार असल्यास त्यांत क्रम पहावा. हें च स्थानप्रमाण—' क्रमश्च देशसामान्यात् । ' शेवटचें प्रमाण आख्या किंवा समाख्या. हें ' तदर्थ ' म्हणजे मुख्यार्थ साधतें म्हणून अवलंबावें—' आख्याचैवं तदर्थत्वात् । ' अशा साहींतील पहिलीं तीन जीं प्रबल प्रमाणें आहेत तीं अनुक्रमें ' गार्हपत्यन्याय, ' ' बर्हिर्न्याय, ' आणि ' आरुणीन्याय ' म्हणून मीमांसाशास्त्रांत प्रसिद्ध आहेत.

१. श्रुतिप्रमाण – गार्हपत्यन्याय. — शब्दाचा वा वाक्याचा मुख्यार्थ ती श्रुति. तो अर्थ कोणता ? तर शब्द ऐकूं आल्याबरोबर जो एकदम प्रतीत होतो तो. असा श्रोत्रेंद्रियविषयक जो शब्द त्याला मीमांसक द्रव्य समजतात व तें प्रत्यक्ष मानतात. अशा शब्दाशीं त्याचा अर्थ औत्पत्तिक रीत्या संबद्ध असतो. म्हणून वाक्यांत किंवा ग्रंथांत जीं पदें किंवा वाक्यें येतात त्यांचा अर्थ लावण्याविषयीं जेथें कांहीं एक भानगड करावी लागत नाहीं, म्हणजे ज्यांत साधित पदांची फोड करावी लागत नाहीं किंवा शब्दांच्या व्युत्पत्ति पहाव्या लागत नाहींत, तर तीं पदें जशीं मांडलीं गेलेलीं असतात तशींच्या तशीं च सरळ रीतीनें कोणती हि ओढाताण न करतां घेतलीं असतां त्यांतून जो अर्थ सकृद्दर्शनीं मनांत उत्पन्न होतो तो अर्थ तसाच्या तसा मानणें या पद्धतीस श्रुतिप्रमाण म्हणतात. हें मीमांसकांचें प्रत्यक्ष प्रमाण होय. याला त्याच्या उदाहरणावरून ते गार्हपत्यन्याय म्हणतात. तें उदाहरण असें,—' निवेशनः संग-

मनो वसूनाम् इति ऐन्द्या गार्हपत्यं उपतिष्ठते ’। या वाक्यांत इंद्रदेवतेला अनुलक्षून जो ऋग्वेदांतील ‘ निवेशनः संगमनो वसूनां ’ इत्यादिपूर्वक मंत्र आहे त्या मंत्राला प्राधान्य नाहीं तर त्याबरोबर जें गार्हपत्याचें उपस्थान सुचविलें आहे त्याला प्राधान्य आहे व तो च अर्थ वाक्य वाचल्याबरोबर एकदम मुख्यत्वानें प्रतीत होणारा आहे. मीमांसकांच्या मतें यद्यपि वेदमंत्र आणि त्याचा अर्थ यांचा नित्यसंबंध असला तत्रापि मंत्रापेक्षां अर्थ मुख्य आहे आणि अर्थापेक्षां श्रौतकर्म मुख्य आहे. पुनः कोणतें हि श्रौतकर्म मंत्रावांचून नाहीं व मंत्र अर्थावांचून नाहीं. यावरून ऋग्वेद आणि यजुर्वेद यांचें पौर्वापर्य दृष्टोत्पत्तीस येतें. यजुर्वेद हा स्वतंत्र वेद असून तो इतिहासाच्या दृष्टीनें प्रथम आणि मुख्य आहे. मग त्यांतील मंत्र जरी मुख्य असले तरी ते ऋग्वेदांतील धाटणीनें उंच स्वरांत म्हणावयाचे नाहींत तर यजुर्वेदाच्या धाटणीनें हलक्या स्वरांत म्हणावयाचे. कारण जरी मंत्राचा व्यतिक्रम होत असला म्हणजे एका वेदांतील मंत्र दुसऱ्या वेदांत जात असले तरी मंत्र हे अपरजाति आणि वेद परजाति आहेत व मीमांसकांचा सिद्धान्त अपरजाति टाकून परजाति घ्यावी असा आहे. म्हणून यजुर्वेद हा आंतील सर्व मंत्र, तंत्र आणि सामें यांना धरून वेदसंज्ञक आहे.

२. लिंगप्रमाण—बर्हिन्याय. जेथें अर्थ करतांना शब्दाच्या व्युत्पत्तीचें धोरण ठेवावें लागतें म्हणजे कांहीं अनुमान केल्यावांचून जो अर्थ सहज लक्षांत येत नाहीं तें लिंगप्रमाण होय. लिंगप्रमाणांत जसा कांहीं तरी बुद्धीस निर्णय करावा लागतो तसा श्रुतिप्रमाणांत लागत नाहीं. हें मीमांसकांचें अनुमानप्रमाण होय. याला ते बर्हिन्याय म्हणतात व त्याचें उदाहरण येणेंप्रमाणें देतात—‘ बर्हिर्देवसदनं दामि ’ = हे गवता तुला मी देवांच्या आसनाकरितां कापतो. येथें भाष्यकारांच्या मतें बर्हि शब्दाचे मुख्य आणि गौण असे दोन अर्थ आहेत. पैकीं मुख्यार्थ घ्यावा आणि कापणें या क्रियापदापासून त्याचें अधिकरण ठरवावें. परंतु कुंटे म्हणतात

अशा प्रकारच्या उदाहरण–वाक्यावरून अधिकरणें ठरविणें हें मीमांसाशास्त्राचा संकोच करण्यासारखें आहे.

आतां या दोन प्रमाणांमध्यें मीमांसक आणि नैयायिक यांत मोठा भेद आहे. मीमांसकांच्या मतें लिंग म्हणजे जें अनुमान त्यापेक्षां प्रत्यक्ष जी श्रुति ती प्रबळ आहे. तें च वेदवाक्य. तर उलट नैयायिकांच्या मतें प्रत्यक्षापेक्षां अनुमान प्रबळ आहे. उदाहरणार्थ, 'पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात्' यांत धूम हा प्रत्यक्ष व वह्नि अनुमान आहे पण तें मुख्य आहे. येथें मीमांसकांचें प्रत्यक्ष आणि नैयायिकांचें प्रत्यक्ष निरनिराळीं भिन्न दिसणार आहेत. मीमांसकांचें प्रत्यक्ष श्रुत, नैयायिकांचें दृष्ट. अशा दृष्टावरून नैयायिकांचें अनुमान निघतें तर मीमांसकांचें शब्दांतील लिंगावरून निघतें. म्हणजे येथें प्रथम मीमांसक आणि नैयायिक यांत प्रत्यक्षाबद्दल भेद आणि नंतर प्रत्यक्षापेक्षां अनुमान श्रेष्ठ कां अनुमानापेक्षां प्रत्यक्ष श्रेष्ठ यांत भेद. नैयायिक हे आपलें अनुमान मीमांसकांच्या प्रत्यक्षापेक्षां म्हणजे श्रुतीपेक्षां बलवान् समजतात. हा भेद त्यांच्या अर्थ लावण्याच्या पद्धति समांतर ठेऊन तुलनेनें पाहिल्या असतां तेव्हां च दिसून येणार आहे. त्या पद्धति अशाः—

मीमांसकांचें प्रत्यक्ष	नैयायिकांचें प्रत्यक्ष
जें जें कांहीं ग्रंथांत लिहिलें आहे त्यांतील सहज दिसणारा जो अर्थ ती श्रुति. जें वाक्य आहे तें तसेंच्या तसें घेऊन त्याचा विचार करण्यांत उत्पन्न होणारी जी श्रुति तें प्रत्यक्ष. येथें प्रयोग नाहींत, निराळा अनुभव नाहीं, केवळ असेल तो शब्द आणि असेल तें वाक्य. जसें, अपौरुषेय वेद किंवा लौकिकांत मृताचें मृत्युपत्र.	नाना प्रकारची मांडणी करून, अतिशय बिकट प्रयोग योजून, यंत्राचें सहाय्य घेऊन, बारिक गणिताचा विचार करून, निरनिराळ्या प्रसंगीं झालेले विचार एकमेकांशीं ताडून पाहून जें अनुभवास येईल तें प्रत्यक्ष. हें शास्त्रीय प्रयोगसिद्ध आणि अनुभवसिद्ध प्रत्यक्ष होय. येथें कोणाचा नुसता शब्द प्रमाण नाहीं.

सारांश, कर्मवादी मीमांसकांचें प्रत्यक्ष म्हणजे श्रुतिप्रत्यक्ष, जें वेदांत लिहिलेलें आहे तें. बुद्धिवादी नैयायिकांचें प्रत्यक्ष म्हणजे दृष्टि-प्रत्यक्ष, जें प्रयोगानें सिद्ध होईल तें. मीमांसकांच्या प्रत्यक्षांत जें कांहीं ग्रंथांत असेल तें जसेंच्या तसें घेणें—मग तें काव्य असो, शास्त्र असो वा वेड्याचें बरळणें असो. नैयायिकांच्या प्रत्यक्षांत प्रयोग करून त्यांचे परिणाम पाहणें व ते अनुभवांत साक्षात्कारणें. असें या दोहोंच्या प्रत्यक्ष-प्रमाणांत अंतर आहे व ते दोघे हि आपआपल्या भूमिकेवर सारखे च बरोबर आहेत. मीमांसक हे वाक्यार्थमीमांसा करणारे आहेत. त्यांचा स्वीकृतपक्ष असेल तें वाक्य घेणें व त्यांतील पदांच्या अनुषंगानें निघेल तो अर्थ काढणें. नैयायिक हे षड्भावपदार्थ घेऊन त्यांची फोड करून पाहणारे व त्यापासून अभावानें अज्ञात वस्तु दूर करणारे आहेत.

३. वाक्यप्रमाण—आरुणिन्याय. निरनिराळीं पदें किंवा शब्द एकत्र येऊन त्यांपासून जो एक अर्थ मनांत येतो त्यास वाक्य म्हणतात. अशा वाक्यांत शुद्धवाक्य, साकांक्षवाक्य, केवलवाक्य इत्यादि प्रकारचे अनेक भेद उत्पन्न होत असल्याकारणानें तें एक प्रमाण मानलें जातें. हें प्रमाण मागील श्रुति आणि लिंग यांपेक्षां योग्यतेनें कमी आहे. कारण त्यांत वाक्यांतील निरनिराळ्या कारकांचा विचार करून मोठ्या खट-पटीनें वाक्याचा अर्थ बसवावा लागतो.

४. प्रकरण प्रमाण. जेथें मागील तिन्ही प्रमाणें लागू पडत नाहींत तेथें ग्रंथ घेऊन जेव्हां त्यांतील विषयाच्या मागील पुढील भागांचा संदर्भ पहावा लागतो, विषयाचें धोरण ठेवावें लागतें, प्रधान कोणतें आणि गौण कोणतें ठरवावें लागतें, आकांक्षेचा विचार करावा लागतो, अनेक विष-यांचा परस्परसंबंध पाहून त्यांतून मुख्य व ग्राह्य निवडावें लागतें तेव्हां त्या प्रमाणाला प्रकरण प्रमाण म्हणतात. हें मागील तिहींपेक्षां स्वरूपतः च अधिक दुर्बल असतें.

५. स्थानप्रमाण किंवा क्रमप्रमाण. ग्रंथांत विषय एका पुढें एक येत जातात. त्यांत क्वचित् त्यांच्या मांडणींत अंतर पडलेसें वाटतें. एक

विषय बुद्धीनें ग्रहण केला असतां दुसरा विषय रूपांत बदलल्यासारखा दिसतो. अशा स्थितींत ज्या विशिष्ट स्थानीं इष्ट विषयाचें वर्णन असतें तें स्थान घेणें हें स्थानप्रमाण होय. शिवाय जेव्हां विषय एकामागून एक क्रमानें येतात तेव्हां त्यांच्या आनुपूर्वीचा हि विचार करावा लागतो. या प्रमाणास क्रमप्रमाण म्हणतात. अशा क्रमाचे मीमांसक क्रियाप्रयोगाच्या अनुरोधानें सहा पर्याय कल्पितात. त्यांचें निरूपण मीमांसाशास्त्रांतील एका अध्यायाच्या एका संपूर्ण पादांत झालें आहे (मी. सू. अ० ५ पा० १). हे क्रमपर्याय येणेंप्रमाणें—(१) श्रुतिक्रम, (२) अर्थक्रम, (३) पाठक्रम, (४) स्थानक्रम, (५) मुख्य क्रम, आणि (६) प्रवृत्तिक्रम—' श्रुत्यर्थपठनस्थानमुख्यप्रवृत्त्याख्यानि षट् प्रमाणानि।' पुनः क्रम हा द्विप्रकारात्मक आहे—(१) शब्दक्रम, आणि (२) अर्थक्रम. अर्थसंबंधीं क्रमांत मनाचे निरनिराळे व्यापार गुंतलेले दिसतात. त्यांत अनुमान, व्यंजना, आणि प्रयत्न हे मुख्य आहेत. अनुमान हें नैयायिकांचें बुद्धिप्रत्यक्ष च होय. व्यंजना ही काव्यरसशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीनें एक प्रकारची चित्तवृत्ति आहे. आणि प्रयत्न म्हणजे क्रियाप्रयत्न याला पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें मीमांसकांनीं भावना हें नांव दिलें आहे. आतां श्रुतिक्रम म्हणजे ज्या वाक्यांत ' पुढें, ' ' मागें ' अशीं क्रमदर्शक पदें स्पष्टपणें योजण्यांत येतात किंवा जेथें ऊन प्रत्ययांत अव्ययें (करून, होऊन इत्यादि) जोडल्यानें क्रमाचा सहज स्पष्ट बोध होतो तो श्रुतिक्रम होय. मीमांसकांच्या मतें हा क्रम श्रुतिप्रमाणांत मोडत असल्यामुळें सर्वश्रेष्ठ आहे. दुसरा अर्थक्रम हा प्रयोजनावरून सिद्ध होतो. म्हणून तो आनुमानिक असतो. तो मीमांसकांच्या लिंगप्रमाणांत मोडतो. प्रयोजन ही एक मानसकृति आहे. तिच्या योगें मनांत जो अर्थ उद्भवतो त्याच्या सामर्थ्यानें मन क्रमाची व्यवस्था लावतें. अर्थात् जो क्रम अर्थाच्या धोरणानें अनुमानादिकांचें सहाय्य घेऊन उपस्थित होतो तो अर्थक्रम होय. तिसरा पाठक्रम हा एकामागून एक विचार वाक्यांत ग्रथित होऊन वाक्यावाक्यांचा जो परस्पर क्रम बसतो त्यांत सिद्ध होतो. हा

मीमांसकीय वाक्यप्रमाणाशीं संबद्ध असतो. त्याचे यथासंख्य आणि सन्निधि असे दोन भेद आहेत. चौथा स्थानक्रम. याची उपस्थिति संबंधावरून होते. पूर्वींच्या स्मृतीनें किंवा मनांत कांहीं व्यंजना उत्पन्न झाल्यानें हा क्रम सिद्ध होतो. पांचवा मुख्यक्रम हा अंगांगीक्रम होय. येथें मुख्य जो अंगी त्याच्या धोरणानें अंगांची योजना असते. सहावा आणि शेवटचा प्रवृत्तिक्रम. कोठून हि प्रारंभ केला असतां जो पुढें चालवावयाचा तो. असे हे क्रमाचे सहा प्रकार आहेत. त्यांत पाठक्रम हा कोणत्या पाहिजे त्या वाक्यांत योजतां येतो, पण स्थानक्रम हा मात्र उत्पत्तिवाक्यापासून चालतो. उत्पत्तिवाक्य म्हणजे अमका याग करावा असें ज्या वाक्यांत प्रथम सांगितलें असतें तें. यावरून मंत्रपाठ आणि ब्राह्मणपाठ यांतील भेद दिसून येतो. पहिला मुख्य, दुसरा गौण. पहिल्यावरून यज्ञाचें रूप सिद्ध होतें. दुसऱ्यावरून यज्ञ करावा येवढें कळतें. पहिला अंतरंग, दुसरा बहिरंग. तथापि येथें दोन पाठांत दोन ठिकाणीं जर एका च कर्माचीं सारखीं वर्णनें आलीं तर 'भूयस्त्वेनोभयश्रुति' या सूत्रान्वयें जेथें पुष्कळ वर्णन असेल तें मुख्य. हा नियम दोन वेदांना तसा च दोन स्मृतींना लागू आहे.

६. आख्या किंवा समाख्या प्रमाण. शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून वगैरे पंडितांनीं ग्रंथाचा विभाग केला असतो व कांहीं संज्ञा बसविल्या असतात. त्यावरून ग्रंथाचा कांहीं अर्थ लागतो. अशा प्रमाणास समाख्या म्हणतात. बहुधा ह्या समाख्या आचार्यांनीं केल्या आहेत. त्यांचें बीज परस्पर संबंधी वाक्यांतून जें ज्ञान प्रतीत होतें त्यांत असतें. अशा समाख्या वैदिक आणि लौकिक असून पुनः त्यांत सामान्य आणि विशेष असे भेद आहेत.

याप्रकारें हीं श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, आणि समाख्या मिळून सहा प्रमाणें आहेत. त्यांच्या 'समवायांत' म्हणजे त्यांपैकीं दोन वा अधिक एकदम आलीं असतां कोणतें ग्राह्य व कोणतें अग्राह्य मानावें? तर 'पारदौर्बल्य' या पदानें असें सुचविलें आहे कीं पहिल्या श्रुतिप्रमाणा-

पेक्षां दुसरें लिंगप्रमाण दुर्बल, लिंगापेक्षां वाक्य दुर्बल. मग सहज च श्रुतीपेक्षां वाक्य विशेष दुर्बल. या न्यायानें सर्व साहीं प्रमाणांत समाख्येची योग्यता अतिशय कमी आहे. परंतु ती च हलीं पंडितांच्या व्यवहारांत मुख्य होऊन बसली आहे. याचें सर्वांत मोठें उदाहरण म्हणजे शंकर—मध्वादि आचार्यांचीं गीता, ब्रह्मसूत्र आणि उपनिषदें यांवरील भाष्यें होत. जेथें मूळ गीता व ब्रह्मसूत्र या ग्रंथांत द्वैत आणि अद्वैत हे शब्द हि नाहींत पण श्रुतिप्रमाणाला साक्षात् पोषक असे द्वंद्व आणि निर्द्वंद्व हे शब्द आहेत तेथें त्या शब्दांकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून किंवा त्यांचे अर्थ बदलून केवळ समाख्येनें या आचार्यांनीं आपल्या पदरचीं द्वैताद्वैतें त्यांत घुसडलीं व ते ग्रंथ सर्वतोपरि विकृत करून टाकले. ही गोष्ट प्राचीन शंकराचार्यांच्या काळापासून तों अगदीं अर्वाचीन रहस्यकाराच्या काळापर्यंत कोणाच्या च लक्षांत आलीं नाहीं व त्यायोगें वैदिक तत्त्वज्ञानाला धक्का बसून वेदान्ताच्या नांवाखालीं बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा पगडा या देशावर कायमचा बसून राहिला. शंकराचार्यांनें मीमांसाशास्त्र बुडविलें याला आणखी निराळें प्रत्यंतर तें कोणतें ? या संबंधीं सूत्राचा संपूर्ण आशय सांगून पंडितवर्य कुंटे यांनीं आपल्या चिंतनिकेंत जो या विषयाचा समारोप केला आहे तो लक्षांत घेण्यासारखा आहे. ते म्हणतातः—

" श्रुतिलिंगवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदौर्बल्यं अर्थविप्रकर्षात् ।—या सूत्रांतील श्रुतिप्रमाणानें एक प्रकारचा वाक्यार्थ बसतो, आणि लिंगप्रमाणानें दुसऱ्या प्रकारचा वाक्यार्थ बसतो, असे एका च वाक्याचे दोन प्रकारचे अर्थ होऊं लागले असतां त्यांतील कोणता अर्थ घ्यायाचा, आणि कोणता अर्थ टाकायाचा ? पुनः एका च वाक्याचा प्रकरणावरून एक अर्थ बसतो, आणि क्रमाचे धोरणानें दुसरा अर्थ बसतो, मग दोहों मधून कोणता अर्थ घ्यायाचा आणि कोणता अर्थ टाकायाचा? प्रकरणा वरून जो अर्थ बसतो तो घ्यायाचा, आणि क्रम किंवा स्थान यांच्या धोरणानें जो अर्थ बसतो तो टाकायाचा. साही प्रमाणांमध्यें समाख्येची योग्यता अतिशय कमी आहे, ही गोष्ट वाचकांनीं लक्षांत

ठेवली पाहिजे. कारण अलीकडे व्युत्पत्तीच्या जोरानें अथवा भाष्यकारकृत व्यवस्थेच्या धोरणानें अर्थ बसविण्याची बंडाई फार च माजली आहे. अस्तु. श्रुतीपेक्षां लिंग दुर्बळ, लिंगापेक्षां वाक्य दुर्बळ, अशी प्रमाणांची व्यवस्था कां करावी हें सूत्रकार वर्णितात. मूळ संस्कृत सूत्रांत अर्थविप्रकर्षात् असें कारण दिलें आहे. अर्थविप्रकर्ष म्हणजे दूरान्वय. दूरान्वय दोन प्रकारचा आहे—एक बुद्धिस्थ आणि दुसरा ग्रंथस्थ....दूरान्वय होतो म्हणून श्रुतीपेक्षां लिंगप्रमाण दुर्बळ हें कसें ? ग्रंथ पुढें घेतला आहे, त्याच्या अर्थाचा विचार चालला आहे. प्रत्यक्ष, सरळ, सकृद्दर्शनीं त्यांचा एक अर्थ निष्पन्न झाला. त्या च ग्रंथांतील पदांच्या सामर्थ्यावरून अनुमान करून जरा तिढावेढा घेऊन दुसरा अर्थ निष्पन्न झाला. मग या दोन्ही अर्थांमध्यें प्रथम अर्थ ग्राह्य. कारण त्यांमध्यें बुद्धिस्थ किंवा ग्रंथस्थ दूरान्वय करावा लागत नाहीं. पुनः सारें वाक्य घेऊन त्यांतील साऱ्या पदांच्या धोरणानें आणि त्यांतील निरनिराळया कारकांचा संबंध बसवून अर्थ केला. आणि त्याचा सहज अर्थ अमुक असें ग्रंथ पाहतां च लक्षांत आलें. वाक्याच्या जुळणीवरून जो अर्थ लक्षांत आला तो अर्थ दुर्बळ. कारण दूरान्वय करावा लागतो. सरळ बुद्धीला जो अर्थ एकदम कळतो त्यामध्यें कांहीं तिढेवेढे नाहींत. वाक्याचा कर्ता अमका, वाक्याचें कर्म अमकें, वाक्याचें करण अमकें, हें साकांक्ष वाक्य आहे, हें सम वाक्य आहे अशी कुटाकूट करून जो अर्थ बसविला, त्यामध्यें बुद्धीस किती खटपट करावी लागते? विचारणीय ग्रंथांत प्रत्यक्ष नाहींत अशा किती गोष्टी पत्कराव्या लागतात म्हणून बुद्धिस्थ विशेष दूरान्वय होतो. पुनः क्रमप्रमाण घेतलें. क्रम दोन प्रकारचा—पाठक्रम आणि अर्थक्रम. पाठक्रमाच्या धोरणानें अर्थ करूं लागलें म्हणजे ग्रंथांतील पूर्वापर संबंधाचा विचार करावा लागतो. मागील पुढील अर्थांची योग्यता काय हें हि पहावें लागतें. अशी बुद्धीला खटपट करावी लागते. श्रुति, लिंग, वाक्य आणि प्रकरण, या प्रमाणांची योजना करतांना इतकी खटपट करावी लागत नाहीं. सहज च क्रमप्रमाण योजतांना बुद्धिस्थ दूरान्वय फार होतो. म्हणून त्याची योग्यता दुसऱ्या प्रमा-

णांपेक्षां कमी आहे. समाख्याप्रमाणाविषयीं विशेष विचार करण्यास नको. हें स्पष्ट च आहे कीं, वैयाकरणांनीं शब्दाची व्युत्पत्ति बसविली, आचार्यांनीं विभाग केले, आणि त्यांच्या निरनिराळ्या संज्ञा केल्या, यांचें पर्यवसान काय? त्यांनीं दुसऱ्याच्या बुद्धीच्या उद्योगाच्या फळाचा आपण उपयोग करून घेतला म्हणजे दुसऱ्याच्या बुद्धीच्या पराक्रमाची योजना आपण करायाची. त्या पराक्रमाची योग्यता किती असा विचार न करतां ती मान्य करायाची. दुसऱ्यानें जो केलेला विभाग त्यावर अवलंबून आपण अर्थ बसवायाचा. ग्रंथकाराच्या आणि वाचकांच्या बुद्धीमध्यें वास्तविक संबंध असायाचा. तो संबंध सुटून पांच चार जणांच्या बुद्धीशीं संबंध पडतो. ग्रंथकाराची बुद्धि, वाचकांची बुद्धि, व्युत्पत्ति बसविणाऱ्या वैयाकरणाची बुद्धि, विभाग करणाऱ्या एका आचार्याची बुद्धि, संज्ञा करणाऱ्या दुसऱ्या आचार्याची बुद्धि, अशा किती जणांच्या बुद्धीशीं प्रसंग? म्हणून समाख्याप्रमाण योजतांना बुद्धिस्थ दूरान्वयाची पराकाष्ठा होते. यामुळें समाख्येची योजना जितकी टाळवेल तितकी टाळावी. ग्रंथार्थ करण्याचे सर्व उपाय खुंटले म्हणजे आचार्य या ग्रंथाविषयीं म्हणतात काय, असा विचार करावा. अलीकडे मूळ ग्रंथ पाहण्याची चाल नष्ट झाली आहे. आणि अर्वाचीन भाष्यकारांच्या लेखांची योग्यता (शांकरभाष्य, ज्ञानेश्वरी, रहस्य इ०) किंबहुना मूळ ग्रंथापेक्षां हि विशेष मानण्यांत येते, अशा दुर्दैवानें शास्त्रार्थाचा धर सुटला आहे. शास्त्रानें लोकांस ताळ्यावर ठेवायाचें, शुद्धाचाराचें रक्षण करायाचें, तें एकीकडे राहून मनास येईल त्याप्रमाणें पंडितजन ग्रंथाचे अर्थ करून (जसें, गीतेचें रहस्य कर्मयोग, गीतेचें रहस्य संन्यासयोग, गीतेचें रहस्य समाधियोग, गीतेचें रहस्य अनासक्तियोग इ०) लोकांचे समजुतीप्रमाणें (लोकगंगेच्या प्रवाहपतितत्वानें) आणि दुष्टाचाराच्या धोरणानें (आपमतलबानें) शास्त्रास ताळ्यावर आणतात (किंवा तें समुद्रांत फेंकून देण्याची भाषा बोलतात). या दुर्दैवास औषध ज्या सूत्राचा विचार चालला आहे तें सूत्र होय. ग्रंथार्थ करतेवेळीं श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, आणि

समाख्या, यांच्या बलाबलाविषयीं विचार होऊन बुद्धिस्थ किंवा ग्रंथस्थ दूरान्वय जितका टाळवेल तितका टाळणें हें सर्वथैव अवश्य आहे. " याला येथें एक च उदाहरण दिलें म्हणजे पुरें आहे. तें ईशावास्योपनिषदांतील पहिल्या मंत्राच्या दुसऱ्या ओळीचा जो शांकरभाष्यांत अर्थ करण्यांत आला आहे तो होय. ती ओळ येणेंप्रमाणें:—

'तेन त्यक्तेन भुंजीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम्।'

याचा प्रतिपदोक्त श्रुत्यर्थ सरळ आहे:—

'म्हणोनि त्यागें भोग घेईं कोणाचें धन नेंघि तें।'

परंतु हा सरळ प्रतिपदोक्त अर्थ सोडून शंकराचार्यांनीं केवळ आपल्या सांप्रदायिक समाख्येनें 'तेन' हें दर्शकसर्वनाम करून जगताला लाविलें व 'भुंजीथा.' या क्रियापदाचें ईश हें कर्म केलें व ठरविलें—'त्या जगताचा त्याग करून ईशाचें सेवन कर!' आतां प्रथम पादाचा असा हा अर्थ केल्यानंतर त्याशीं दुसऱ्या पादाचा कांहीं च संबंध रहात नाहीं हें उघड आहे. उलट जो पहिला श्रुत्यर्थ दिला आहे त्यांत पहिला पाद 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' हा नियम व दुसरा 'मा गृधः कस्य स्विद्धनम्' हा यम सहज दिसून येतो व त्या दोहोंची चांगली सांगड जमते.

मीमांसाशास्त्र हें धर्मव्यवहार आणि लोकव्यवहार या उभयतांचें शास्त्र आहे. धर्मव्यवहार यज्ञरूप आहे. अशा यज्ञांत वैयष्टिक आणि सामष्टिक दोन्ही प्रकार आहेत. वैयष्टिक तें गृह्य आणि सामाष्टिक तें सत्र होय. सत्रें सामुदायिक रीतीनें पुष्कळ दिवस चालणारीं असतात. गृह्यांतून सत्रांत म्हणजे व्यष्टींतून समष्टींत जाण्यांत गृहपतीचा उत्कर्ष कसकसा होत जातो तो या यज्ञाच्या परंपरेंत उत्तम दिसून येतो. मूळ यजमानाच्या उपनयन संस्कारांत त्याचा अगदीं प्राथमिक औपासनाग्नीशीं संबंध येतो. नंतर विवाहोत्तर उभयतां यजमानपत्नींचा तो अग्नि तीन किंवा पांच ठिकाणीं विस्तार पावतो. ते पांच अग्नि म्हणजे (१) दक्षिणाग्नि, (२) गार्हपत्याग्नि, (३) आहवनीयाग्नि, (४) सभ्याग्नि, आणि (५) आवसथ्याग्नि, हे होत. ही परंपरा अग्न्याधानापासून पावमानेष्टि,

अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, सोम, आणि सत्र अशी एकापुढें एक वाढत जाते. त्यांत सोमयज्ञापर्यंत गृहपतीची एकावर एक उच्चोच्च गृह्यव्यवस्था दृष्टोत्पत्तीस येते. अशा व्यवस्थेंत यजमान एक च असतो, पण ऋत्विज म्हणजे याजक अनेक असतात. ते आपल्या अध्यक्षासह यज्ञकर्त्या यजमानाचें कार्य साधून देतात आणि त्याच्या पासून कर्माच्या लहानमोठ्या प्रमाणें लहानमोठी दक्षिणा घेतात. कर्मफलाचा अधिकारी मात्र एकटा यजमान च असतो. हीं कर्में नित्य आणि काम्य अशीं दोन प्रकारचीं असतात. नित्यकर्मांत पुष्कळ सवलती असतात आणि दक्षिणा हि बेताबाताची असते. पण काम्य कर्मांत कांहीं एक सवलती नसून कामनेच्या स्वरूपाप्रमाणें दक्षिणा हि जड असते. कांहीं कांहीं पौंडरीकासारख्या मोठमोठ्या यज्ञांत ही दक्षिणा १।१ लक्ष गोधनापर्यंत गेलेली दृष्टीस पडते. कारण त्रैवर्णिकांतील यजमान हे सामान्य गृहस्थापासून सार्वभौम राजापर्यंत निरनिराळ्या अधिकाराचे आणि वैभवाचे असतात आणि त्यांच्या कामनांचे विषय हि सामान्य अन्नधनसुतलाभापासून तों स्वराज्यसाम्राज्यप्राप्तीपर्यंत दिसून येतात. अर्थात् अशा यज्ञकर्मांतील नाना प्रकारच्या इष्ट्या जरी एकट्या यजमानाला फलदायक असल्या तरी यजमानाच्या अधिकाराप्रमाणें त्यांत सार्वलौकिक व सार्वराष्ट्रिक हिताच्या हि अनेक बाबी अन्तर्भूत होतात. उदाहरणार्थ, चातुर्मास्य यागांतील नानाविध इष्ट्या पहा. हा याग मूळ अश्वमेध यज्ञाचा अंगभूत आहे व अश्वमेध यज्ञ तर सार्वभौम राजानें करावा असा संकेत आहे.— 'राजा सार्वभौमः अश्वमेधेन यजेत।' अशा अश्वमेध यज्ञाला राष्ट्र म्हटलें आहे.— 'राष्ट्रं वै अश्वमेधः।' अर्थात् त्यांतील यजमान जरी एकटा राजा असला तरी तो राष्ट्राचा एकमेव प्रतिनिधि या स्वरूपाचा असतो आणि म्हणून च अशा अश्वमेधांगभूत चातुर्मास्यांतील इष्ट्या सर्वथैव राजकीय स्वरूपाच्या दिसतात. हलीं हा चातुर्मास्य याग अश्वमेधांतून बाहेर काढून सर्वसामान्य यजमानांच्या स्वाधीन केला असला तरी त्यांतील इष्ट्यांचें स्वरूप जसेंच्या तसें कायम राहिलें आहे व त्यांत प्राचीन आर्यांच्या

राजकीय हालचालींचें व उलाढालींचें दृष्य उत्तम प्रकारें निदर्शनास येणार आहे. मूळ हा याग चार महिने चालावयाचा असे तो हल्लीं ओळीनें पांच किंवा बारा दिवसांत संपविण्यांत येतो. त्यांतील सर्व इष्ट्या विकृति इष्ट्या होत. त्यांच्या मूळ प्रकृति दर्शपूर्णमास म्हटल्या आहेत. याचीं मुख्य चार पर्वें म्हणजे भाग आहेत.—(१) वैश्वदेवपर्व, (२) वरुणप्रघासपर्व, (३) साकमेधपर्व, आणि (४) शुनासीरीयपर्व. वैश्वदेवपर्वापूर्वीं वैश्वानर इष्टि आहे. ही पावसाची इष्टि होय. या यज्ञांत निरनिराळीं गोत्रें एकत्र होऊन बसलेलीं परिस्थिति निदर्शनास येते. या यज्ञांतील एका मंत्रांत देवांच्या तीन टोळ्या सांगितल्या आहेत—(१) इंद्राची, (२) वरुणाची व (३) सोमाची. या तिहींच्या एकत्रीकरणानें असुरांचा पराभव होतो. अर्थात् येथें एकीची सुरवात दिसते. वरुणप्रघासपर्वांत नवराबायकोंचें पापोच्चारण असतें. वरुण त्यांना पापापासून मुक्त करतो. साकमेधपर्वांत सात इष्ट्या आहेत—(१) आनीकवतेष्टि, या इष्टींत सैन्यांतील अग्निदेवता आहे. (२) सांतपनीयेष्टि. या इष्टीनें सैन्याच्या बळावर शत्रूस ताप द्यावयाचा व त्याला मारावयाचें. (३) गृहमेधीयेष्टि. या इष्टींत शत्रूस मारून आपण गृह मिळवावयाचें. (४) क्रीडनीयेष्टि. मग आपण आपल्या घरांत सुखानें क्रीडा करावयाची. (५) माहहविरिष्टि. नंतर ही इष्टि करून महेंद्राला आणि विश्वकर्म्याला हवि द्यावयाचे. महेंद्र हा सर्व देवांच्या एकत्रीकरणानें बनलेला महादेव होय. (६) महापितृयज्ञ. या यज्ञांत पितरांची पूजा आहे. त्यांत सोमाची स्तुति मुख्य आहे. सोम कसा ? तर जो गाई देतो, पुत्र देतो, चपळ घोडे देतो. पुनः पुत्र कसा ? तर लौकिक जाणणारा, गृहकर्म जाणणारा, यज्ञकर्म जाणणारा, सभाकर्म जाणणारा, आणि बापाची कीर्ति वाढविणारा. येथें जें सुख मागावयाचें तें कसें? तर ज्यांत दुःख नाहीं आणि पाप नाहीं. यांतील मंत्रांत पितरांचें वर्णन फार बहारीचें आहे. शेवटीं (७) प्रसिद्धीष्टि. तिची समाप्ति त्र्यंबकयागांत आहे. हा याग चव्हाट्यावर करावयाचा व त्यांत लग्नाच्या मुलींनीं वर निवडावयाचे. हा च मूळ प्राचीन

आर्यांच्या स्वयंवराचा आकार होय. पुढें पौराणकाळीं या यागांतून होळीची पूजा निघाली व श्रीमंतांच्या घरीं स्वयंवर थाटमाटानें होऊं लागलें. शुनासिरीयेष्टींत बारा बैलांचा नांगर दक्षिणा सांगितली आहे. या प्रकारें हे यज्ञ म्हणजे प्राचीन आर्यांच्या युद्धाचीं व गृहस्थितीचीं स्मारकें असून त्यांत त्यांच्या हालचालींचीं व उलाढालींचीं दृश्यें आहेत. अर्थात् यावरून कुंटे यांनीं पूर्वमीमांसेच्या अभ्यासावांचून प्राचीन आर्यांचा खरा इतिहास कळणार नाहीं इतकें च नाहीं तर व्याकरणांतील ऐतिहासिक सूत्रांचे अर्थ हि नीट लागणार नाहींत असें जें विधान केलें आहे तें किती यथार्थ आहे हें लक्षांत येतें.

आर्यांची ही वैयष्टिक मार्गांवरील गृह्यव्यवस्था झाली. आतां सामाजिक व्यवस्था पाहण्याकरितां सत्राकडे वळणें अवश्य आहे. जो यज्ञ पुष्कळ जणांनीं पुष्कळ काळ एकत्र मिळून करावयाचा तें सत्र होय. अशा सत्रांत जो यजमान तो च ऋत्विज असतो आणि त्यांची संख्या १७ पासून चोवीस पर्यंत असते —‘ सप्तदशावराः चतुर्विंशतिपरमाः सत्रमासीरन् । ’ ह्या साऱ्या यजमानांची योग्यता सारखी. तथापि व्यवस्थेनें यज्ञ व्हावा म्हणून ते आपणांमधील च एकजण मुख्य अध्यक्ष नेमतात व बाकीचे ऋत्विजांचीं कामें करतात. या सर्वांना सत्री ही संज्ञा आहे. या सत्राचें फल एक च. तें साऱ्या सतराजण किंवा चोवीसजण यजमानांस मिळतें. असें सत्र बारा दिवसांपासून पुढें वर्ष वर्ष पर्यंत काळ चालणारें असतें. हा एक परिषद् सभेचा आकार आहे आणि तो केवळ एका ब्राह्मण वर्णाला च विहित आहे, इतरांना नाहीं. कारण इतर अश्वमेधादि मोठमोठ्या यज्ञांत जरी क्षत्रिय आणि वैश्य यजमान होत असले तरी सत्रांत ते येऊं शकत नाहींत. कारण त्यांना यजनाचा अधिकार असला तरी याजनाचा नसतो आणि म्हणून ऋत्विजाचें काम करतां येत नाहीं. इतिहासदृष्ट्या या गोष्टीची योग्यता फार मोठी आहे. कारण ही सामाजिक व्यवस्था आहे. आतां हीं सत्रें वर्ष वर्ष चालत असल्या कारणानें आणि तो सर्व काळ यजमान आणि ऋत्विज यांना व्रतस्थ राहावें

लागत असल्या कारणानें सत्राच्या शेवटीं नित्याचीं बंधनें थोडी ढिली करून नृत्यगायनादींना पूर्ण मोकळीक दिलेली आढळते व नाना नाट्य-दृश्यें उपस्थित करून सत्राच्या दीर्घकाळांत सांचलेला पवित्रपणाचा सर्व खळमळ धुऊन टाकला जातो ! तथापि त्या नाट्यदृश्यांत हि समाजांतील निरनिराळ्या वर्णांतील, जातींतील आणि व्यक्तींतील वास्तव चित्रें च रंगवलेलीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. त्यांचीं वर्णनें सर्व च ब्राह्मणग्रंथांत आणि श्रौतसूत्रांत त्या त्या प्रसंगीं कमी अधिक प्रमाणानें आलेलीं आहेत. यज्ञ हा एक मोठा दर्शनीय नाटकप्रयोग च असतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. त्यांत धारणात्मक धर्माच्या तत्त्वांचें सोदाहरण प्रदर्शन असतें. मानव हा निसर्गाच्या पायावर उभा राहून आपल्या कलेनें वर चढतो. त्यांत तो निश्चयानें समाजांत येतो व समाजांत ज्ञान आणि कर्म या उभ-यतांचा आश्रय करून चालतो. वैदिकधर्माच्या यज्ञात्मक कर्ममार्गांत या सर्व गोष्टींचा फार बारीक रीतीनें विचार झाला आहे. यज्ञ हें धारणात्मक तत्त्व आहे असें म्हटलें म्हणजे तें संपूर्ण उत्क्रांतीच्या मुळाशीं आहे असें म्हणावें लागतें. तें भुवनाच्या नाभिस्थानीं आहे, त्यावर समाजाची उभा-रणी आहे, आणि त्यांत च मानवाची उच्च जीवितधारणा आहे. अर्थात् येथें च मानवाच्या चारी पुरुषार्थांची सफलता आहे. पुनः यज्ञ हा संग-तिकरणात्मक म्हटला, संगतिकरण हें दोन विषम गुणकर्मांचें असतें असें पाहिलें म्हणजे तीं दोन टोंकें एकत्र वळवून आणणें हें त्याचें मुख्य कार्य होय. म्हणून यज्ञ शब्दाचा अर्थ ‘ नम ’ म्हणजे वांकणें असा आश्वलाय-नानें पूर्वींच्या ब्रह्मवाद्यांच्या मतानुसार दिला आहे—‘ यज्ञो वै नम इति हि ब्राह्मणं भवति । ’ असा नमनात्मक यज्ञ धर्म, अर्थ, आणि काम या तीन पुरुषार्थांच्या भूमिकांवरून दर्शविण्याकरितां सदर सत्राचे शेवटीं तीन नाट्यप्रसंग मुद्दाम योजण्यांत आलेले दृष्टीस पडतात. त्यांत चार वर्ण आणि चार आश्रम यांना धरून ज्या कांहीं आत्यंतिक विरुद्धप्रतिपक्षीभावदर्शक कोटया निघतील त्या घेऊन त्यांचें यज्ञानें संगतिकरण दर्शविलें आहे व त्यांत त्यांचें याथातथ्य स्वभावचित्र रेखाटलें आहे. उदाहरणार्थ, पुढील

लाटचायन श्रौतसूत्रांतील सदर प्रसंगाला अनुलक्षून असलेलीं सूत्रें पहा. येथें ब्राह्मण विरुद्ध वृषल, अर्य विरुद्ध शूद्र, आणि ब्रह्मचारी विरुद्ध पुंश्चली हीं तीन द्वांद्विक युग्में घेऊन आणि तीं अनुक्रमें धर्म, अर्थ, आणि काम या तीन पुरुषार्थांच्या भूमिकांवर बसवून त्यांचीं जीं कांहीं आड पडदा न ठेवतां वास्तव चित्रें रंगविलीं आहेत तीं येणेंप्रमाणें:—

अथ तृतीया कण्डिका

" ब्राह्मणोऽभिगरः पूर्वस्यां सदसो द्वारि प्रत्यङ्मुख उपविशेत्॥१॥"

स्तवनकर्त्या ब्राह्मणानें (अभिगर=स्तावक, स्तुति करणारा) पश्चिमेकडे मुख करून यज्ञमंडपाच्या पूर्व द्वारांत प्रवेश करावा.

" वृषलोऽपगरोऽपरस्यां प्राङ्मुखः ॥२॥ "

निंदा करीत शूद्रानें (अपगर=निंदक) पूर्वेकडे तोंड करून पश्चिम द्वारांत प्रवेश करावा.

म्हणजे येथें ब्राह्मणानें पूर्वेकडच्या दारानें व शूद्रानें उलट बाजूच्या पश्चिमेकडच्या दारानें अनुक्रमें यज्ञाची स्तुति व निंदा करीत सदसांत म्हणजे यज्ञमंडपांत प्रवेश करावा. ही रंगभूमीवरील अभिनयादिविषयक पात्रांना सूचना (Stage-direction) झाली.

" स ब्रूयान्नारात्सुरिमे सत्रिण इति ॥३॥ "

त्या अपगरानें म्हणजे शूद्रनिंदकानें असें म्हणावें कीं 'हे सत्र करणारे ब्राह्मण यजमान न वाढोत.' (न अरात्सुः=वृद्धि न पावोत. यांत धातु राध्=वाढणें).

" अरात्सुरित्यभिगरः ॥४॥ "

अभिगर म्हणजे चांगलें भाषण करणारा, स्तवन करणारा जो ब्राह्मण त्यानें म्हणावें 'इमे सत्रिणः अरात्सुः'=हे सत्र करणारे ब्राह्मण यजमान वृद्धि पावोत.

ब्राह्मण 'अभिगर' आणि शूद्र 'अपगर' यांचीं हीं एकमेकांच्या विरुद्ध स्तुतिनिंदात्मक भाषणें आहेत.

ही एक ब्राह्मणशूद्रांची जोडी झाली. आतां दुसरी शूद्र व वैश्य यांची जोडी.

"दक्षिणेन मार्जालीयमर्योऽन्तर्वेदि दक्षिणामुखस्तिष्ठेत् बहिर्वेदि शूद्र उदङ्मुखः ॥५॥"

मार्जालीयाच्या म्हणजे महावेदींतील दक्षिण बाजूच्या मंडपाच्या दक्षिण बाजूला अर्यानें म्हणजे वैश्यवर्णीय पुरुषानें वेदीच्या आंत दक्षिण दिशेकडे तोंड करून उभें राहावें, व वेदीच्या बाहेर शूद्रानें उत्तरेकडे तोंड करून उभें राहावें. अर्थात् येथें वैश्य आणि शूद्र हे दोघे अनुक्रमें वेदीच्या आंत आणि बाहेर एकमेकांकडे तोंडें करून उभे राहतात. शूद्राचें तोंड उत्तर दिशेकडे व वैश्याचें दक्षिणदिशेकडे असतें.

"अर्याभावे यः कश्चार्यो वर्णः ॥६॥"

जर अर्य म्हणजे वैश्यवर्णीय पुरुष मिळाला नाहीं तर कोणी हि आर्य म्हणजे ब्राह्मण किंवा क्षत्रिय वर्णाच्या पुरुषानें तें काम करावें.

"तौ श्वेतं परिमण्डलं चर्म व्यायच्छेताम् ॥७॥"

त्या वैश्य आणि शूद्र या दोघांनीं सूर्यासारखें शुभ्र वर्तुलाकार कातडें निरनिराळें उडवावें. प्रत्येकानें निरनिराळें एक वाटोळें शुभ्र कातडें उडवावें किंवा फेंकावें.

"शूद्रः पूर्वः ॥८॥"

शूद्रानें प्रथम आणि नंतर वैश्यानें उडवावें.

ही वैश्य आणि शूद्र यांची जोडी झाली. आतां तिसरी ब्रह्मचारी आणि पुंश्चली यांची जोडी.

"पूर्वेणाग्नीध्रीयं ब्रह्मचार्यन्तर्वेद्युदङ्मुखस्तिष्ठेद्बहिर्वेदि पुंश्चली दक्षिणाभिमुखी ॥९॥"

महावेदींतील उत्तर बाजूच्या आग्नीध्रीय नामक मंडपाच्या पूर्वेकडील जागीं वेदीच्या आंत ब्रह्मचाऱ्यानें उत्तर दिशेकडे तोंड करून उभें राहावें व त्याच्या समोर वेदीच्या बाहेर पुंश्चलीनें दक्षिणदिशेकडे तोंड करून उभें राहावें. म्हणजे त्या दोघांनीं दक्षिणोत्तर एकमेकांसमोर उभें

राहावें. मात्र ब्रह्मचारी वेदीच्या आंत व पुंश्चली वेदीच्या बाहेर. पुंश्चली =वेश्या; जी पुरुषाकडे चालून येते.

" **सा ब्रूयादुश्चरितिं नवकीर्णिान्निति ॥१०॥** "

त्या वेश्येनें ब्रह्मचाऱ्याला वाईट वाईट नवीन नवीन शिव्या द्याव्या. दुश्चरितिं हें नवकीर्णिचें विशेषण. कीर्णि=बदनामीकारक भाषा; शिव्या. दुश्चरिति=दुष्ट; वाईट.

" **धिक् त्वा जाल्मि पुंश्चली ग्रामस्य मार्जनि पुरुषस्य पुरुषस्य शिश्नप्रणेजनीति ब्रह्मचारी ॥११॥** "

उलट उत्तराला प्रत्युत्तर असें ब्रह्मचाऱ्यानें त्या वेश्येला म्हणावें, —हे जाल्मि पुंश्चली (दुराचारिणी वेश्ये) तुला धिक्कार असो. तूं सर्व गांवाची घाण काढणारी, सर्व पुरुषांच्या शिश्नांचें प्रणेजन (संमार्जन) करणारी आहेस.

" **एवमातृतीयं व्यत्यासम् ॥१२॥** "

या प्रकारें सर्वांनीं उलट रीतीनें म्हणजे शेवटून मागें तीन तीन वेळां क्रिया कराव्या.

" **सर्वेषां कर्माणि निष्ठिते तदेवाभिगरास्त्रिर्ब्रूयात् ॥१३॥** "

या प्रकारें तीन तीन वेळ तिन्ही कर्में झालीं म्हणजे पूर्वीं ' अभिगर ' म्हणजे स्तोता ब्राह्मण जें बोलला होता कीं—' सत्र करणारे हे यजमान वृद्धि पावोत ' तें च पुनः त्रिवार बोलावें.

" **अवसृज्य शूद्रः प्रद्रवेत् ॥१४॥** "

त्यानंतर शूद्रानें मोठ्या वेगानें पळून जावें.

" **तं तेनैवावक्षिणुयात् ॥१५॥** "

तो शूद्र पळूं लागला कीं वैश्यानें त्याला त्या च कातड्यानें मारावें (अवक्षिणुयात्=हन्यात्).

शूद्र निघून गेल्यानंतर

" **यथाभिप्रेतमितरां ब्रह्मचार्याक्रोशेत् ॥१६॥** "

वेदीच्या अन्तर्भागीं उभे असलेल्या ब्रह्मचाऱ्यानें त्या सत्र करणाऱ्या

यजमानांपैकीं ज्या कोणाचें नांव घेणें त्या पुंश्चलीला अभिप्रेत असेल त्याचें नांव पुकारून तिला कळवावें.

“ पश्चिमेनाग्नीध्रीयं बहिर्वेदि परिश्रिते मिथुनौ सम्भवेतां यौ वर्णौ लभेरन् ॥१७॥

आग्नीध्रीय नामक मंडपाच्या पाठीमागच्या बाजूला वेदीच्या बाहेर परिश्रित स्थलीं म्हणजे आडोशाच्या जागीं दोघां स्त्रीपुरुषांनीं मैथुन करावें आणि त्यांत ती स्त्री कोणत्या वर्णाची आहे याचा कांहीं विचार करूं नये. कारण ती बोलूनचालून पुंश्चली च.

हे नाट्यप्रयोग झाल्यानंतर दासींचें गायनवादननर्तन वर्णिलें आहे तें येणेंप्रमाणें—

“ गृहपतेर्दास्यो नवानुदहरणान् पूरयित्वा प्रदक्षिणं मार्जालीयं परियुर्हैमहा ३ इदं मध्विदं मध्विति वदत्यः पंचावरार्ध्या : पंचशतं परार्ध्याः पंचविंशतिः सांप्रताः ॥१८॥ ”

गृहपतीच्या दासींनीं नवीन कुंभांत पाणी भरून आणि ते घड डोक्यावर घेऊन मार्जालीय मंडपाचे भोंवतीं ‘ हा (घड) सोन्याचा, हा सोन्याचा, हा सोन्याचा, हें (त्यांतील पाणी) गोड, हें गोड, असें म्हणत नृत्य करीत परिभ्रमण करावें. त्यांची संख्या कमींत कमी पांच, जास्तींत जास्त पांचशें असावी पण ज्या अर्थीं महाव्रतांत सामगानाचीं पंचविश स्तोमें असतात त्या अर्थीं ही संख्या तितकी च पंचवीस असणें युक्त आहे.

“ सर्वासु स्रक्तिषु दुंदुभीना बध्नीयुः ॥ १९ ॥ ”

सर्व कोंपऱ्यांत दुंदुभी बांधून टाकाव्या.

“ उत्तरोत्तरि वाचो व्याहारयेयुर्यावतीरधिगच्छेयुः ॥ २० ॥ ”

उत्तरोत्तर त्या नर्तकींनीं जावत्कालपर्यंत त्यांचें परिभ्रमण चाललें आहे तावत्काल उच्चोच्च शब्दध्वनि करीत असावें.

“ घोषांश्च ॥ २१ ॥ ”

आणि त्यांचा महा नाद करावा.

" हिंकारमन्वाभिगर: प्रभृतय: कृत्वा यथार्थं स्यु: ॥ २२ ॥ "

त्यांच्या मागें अभिगर प्रभृतींनीं म्हणजे स्तावक ब्राह्मणांनीं वाहवा अर्थाचे यथार्थ हिंकारध्वनि करीत राहावें.

" आस्तोत्रान्तात्कुंभिन्य: सर्वे च घोष: ॥ २३ ॥ "

स्तोत्राच्या समाप्तीपर्यंत त्या सर्व कुंभदासींचें नृत्य आणि दुंदुभींचे घोष चालावे.

लाट्यायन श्रौतसूत्र हें सामवेदाचें सूत्र आहे. त्याच्या प्रपाठक ४ कंडिका ३ मध्यें वरील २३ सूत्रें आहेत. इतर वेदांच्या सूत्रांतून हि असा च थोड्याफार फेरफारानें मजकूर आहे. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय-संहितेच्या आपस्तंब सूत्रांत नृत्यें करणाऱ्या दासींची संख्या ८ सांगितली आहे—" मार्जालीयस्यान्तेऽष्टौ दासकुमार्य उदकुम्भैर्विकम्पन्ते। " अशा दासी नृत्य करतांना आपला उजवा पाय जमीनीवर आपटतात असें तेथें अधिक वर्णन आहे. हा प्रसंग सोमयागांतील ' महाव्रत ' नामक जो एक शेवटीं विधि करावयाचा असतो त्याच्या अनुषंगानें येतो आणि विशेषतः त्याचें महत्त्व दीर्घकालीन सत्रांत असतें. अशा महाव्रतांत पंचविंश स्तोमाचें गायन असल्यामुळें दासींची सांप्रत संख्या पंचवीस ठरली आहे असें वर लाट्यायन सूत्रांत म्हटलें आहे व या कामांत गायनाच्या वेदाला अधिक मान देणें योग्य आहे. शिवाय मागें सांगिल्याप्रमाणें ' भूयस्त्वेनोभयश्रुति ' या मीमांसासूत्राचा हि याला चांगला आधार आहे. पुनः या महाव्रतांत सामगायन करणारानें एका उंच लांकडाच्या आसंदीवर भरगच्ची आसन घालून त्यावर बसावें, शस्त्र म्हणणाऱ्या होत्यानें हिंदोळ्यावर बसून शस्त्रें म्हणावीं व सामगायकाच्या मागें यजमानाच्या स्त्रियांनीं शततंतुवीणा, पिछोला, कर्करी इत्यादि वाद्यें घेऊन त्याच्या बरोबर साथ करावी, असें म्हटलें आहे. आतां वर सूत्रांत जो दुंदुभीचा घोष सांगितला आहे त्या दुंदुभी यज्ञमंडपाच्या कोनाकोपऱ्यांत खळगे खणून व त्यांवर लांकडाच्या खुंट्यांनीं कातडीं ठोकून बसवावीं व त्यांच्या दुंदुभी करून पशुपुच्छाच्या दांडक्यांनीं त्यांवर प्रहार

करून त्या वाजवाव्या व ताल धरावे. दुंदुभीचा नाद हा सर्वांत मोठा व गंभीर असतो म्हणून त्या निनादाला येथें यथार्थ 'घोष' हा शब्द लावला आहे. येथें दुंदुभींना जी साधनसामग्री लागते ती सत्रासारख्या यज्ञांत अनेक पशूंचें हनन झालेलें असल्याकारणानें आयती च विपुल-त्वानें सिद्ध असते.

आतां सदर सूत्रांत जीं तीन नाट्यदृश्यें आहेत तीं पूर्णपणें साभिप्राय आहेत. त्यांत एक जोडपें ब्राह्मण विरुद्ध वृषल, दुसरें अर्य विरुद्ध शूद्र व तिसरें ब्रह्मचारी विरुद्ध पुंश्चली, अशीं तीन निरनिराळीं जोडपीं घेऊन त्यांतील परस्पर संभाषणाचे, मारामारीचे व संगमसंभो-गाचे जे प्रसंग दाखविले आहेत तीं समाजांतील तीन वास्तव चित्रें रेखाटलीं आहेत. येथें आत्यंतिक ध्येयाला धरून जो मुख्य यज्ञप्रयोग असतो त्यांत कांहीं प्रसंगानें मुद्दाम हीं वस्तुचित्रें योजण्यांत ध्येयवाद (Idealism) आणि वास्तववाद (Realism) हें द्वंद्व साधलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. मूळ चातुर्वर्ण्याच्या अगोदर त्रैवर्णिक समा-जांत ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य हे च कायते तीन वर्ण होते. म्हणून च त्यांचा तीन वेदांशीं संबंध जोडलेला दृष्टीस पडतो. जसें—" ऋग्भ्यो जातं वैश्यं वर्णमाहुः । यजुर्वेदः क्षत्रियस्याहुर्योनिम् । सामवेदो ब्राह्म-णानां प्रसूतिः । पूर्वे पूर्वेभ्यो वच एतदूचुः ॥" पैकीं वैश्याला येथें 'अर्य' ही संज्ञा लाविली आहे. म्हणजे प्रथम ब्राह्मण आणि क्षत्रिय हे दोन च आर्य होते. नंतर तिसरा वैश्य आला तो किंचित् भेदानें अर्य ठरला—'अर्य स्वामिवैश्ययोः ।' हे तीन मिळून पहिलें त्रैवर्ण्य झालें. नंतर त्यांत चौथा शूद्र वर्ण येऊन मिळाला व तें कायमचें चातुर्वर्ण्य बनलें. असा वैदिक समाजाचा इतिहास आहे, व तो वेदांची रचना होण्यापूर्वींचा आहे. कारण ऋग्वेदांत चातुर्वर्ण्याचे दाखले अनेक ठिकाणीं आहेत. येथें जो वृषल म्हटला आहे तो आर्यशूद्र किंवा शूद्रार्य होय. हा शब्द मूळ तीन वर्णांपैकीं जो व्रात्य होई त्याला लावला जाई. पुढें तो या तीन वर्णांपासून बाहेरच्या स्त्रीला झालेल्या प्रजेला लावण्यांत

येऊं लागला. मुद्राराक्षसांत आर्य चाणक्य हा चंद्रगुप्त राजाला वृषल या नांवानें संबोधितो तें या च अर्थानें होय. तथापि हा उच्च शूद्र चातुर्वर्ण्यांत दाखल झाला. पण त्याला यज्ञाचा अधिकार मिळाला नाहीं. त्याच्या पलीकडचा अतिशूद्र हा चातुर्वर्ण्यबाह्य किंवा पंचम असा निराळा स्वतंत्र वर्ग झाला. त्याला प्रथम शूद्र हा च शब्द लावला जात होता. अर्थात् हे जे दोन प्रकारचे शूद्र झाले त्यांना 'निरवसित' (बहिष्कृत) आणि 'अनिरवसित' (अबहिष्कृत) अशीं नांवें पाणिनीनें दिलीं आहेत. हे च पुढें अस्पृश्य आणि स्पृश्य या सदरांत पडले आहेत. उच्च 'अनिरवासित' शूद्र हा स्पृश्य होय. नीच 'निरवासित' शूद्र हा अस्पृश्य होय. अशा अस्पृश्यांत कातड्याचा धंदा करणारा चर्मकाराचा वर्ग येतो. प्रस्तुत स्थळीं वृषल हा शब्द उच्च शूद्राला लावला आहे व त्याचा प्रतियोगी ब्राह्मण केला आहे तर शूद्र हा शब्द चर्मकाराला लावला व त्याचा प्रतियोगी अर्य म्हणजे वैश्य केला आहे.

धर्म, अर्थ आणि काम या तीन भावप्रत्ययी (Positive) प्रधान पुरुषार्थांत येथें आरंभीं पहिल्या धर्माच्या भूमिकेवर ब्राह्मण विरुद्ध वृषल (अनिरवसित शूद्र) हें युग्म आणून त्यांत ब्राह्मण हा अभिगर आणि वृषल अपगर म्हटला आहे. ब्राह्मण हा सर्वांत श्रेष्ठ असल्याकारणानें त्याला यजन आणि याजन यांचा सारखा च अधिकार आहे. त्याच्या विरुद्ध वृषलाला जेथें यजनाचा हि अधिकार नाहीं तेथें याजनाचा कोठून असणार ? म्हणून येथें या दोघांचें भांडण यज्ञाच्या स्तुतिनिंदेपुरतें च दाखविलें आहे. दोघे हि पूर्वपश्चिमेकडून येतात आणि लांब दारांशीं उभे राहून एकमेकांच्या विरुद्ध स्तुतिनिंदात्मक बोलतात इतकें च. ब्राह्मण मोठ्या अभिमानानें सत्राची स्तुति करतो आणि म्हणतो या सत्राच्या योगें हे यजमान वृद्धि पावतील आणि ऐश्वर्याप्रत जातील, तर उलट वृषल तितक्या च तिरस्कारानें त्याची निंदा करून म्हणतो हे सत्री या सत्रांत सर्व द्रव्याचा व्यय करून कंगाल बनतील आणि हीनावस्थेला प्राप्त होतील. हा ब्राह्मण—ब्राह्मणेतरांचा वाद फार प्राचीन काळापासून

चालत आला आहे तो येथें उत्तम रेखाटला आहे. ज्याला जेथें स्थान नाहीं तो तेथें चालणाऱ्या क्रियेला यत्किंचित् मान देणार नाहीं हें उघड आहे. तो तद्विरुद्ध निंदा करणार च. हा मनुष्यस्वभाव आहे. आणि तो च येथें अगदीं उघड करून दर्शविला आहे.

दुसरी जोडी अर्य विरुद्ध शूद्र किंवा वैश्य विरुद्ध अस्पृश्य चांभार ही घेतली आहे. हा प्रसंग आर्थिक भूमिकेवरील आहे. येथें वैश्य हा अर्थार्जन करणारा व चांभार हा कातड्यावर मालकी सांगणारा असे दोघे दक्षिणोत्तर दिशेनें सन्मुख येतात आणि एक वेदीच्या आंत व दुसरा वेदीच्या बाहेर असे परस्परांसमोर उभे ठाकतात. अर्थात् आतां सत्र संपल्यानंतर तें स्थान रंगभूमीवजा होतें व तेथें सर्वांना आंत येण्याची मुभा असते. येथें भांडणाचा विषय कातडें असतें व त्याकरितां ते दोघे एकमेकांसमोर अगदीं जवळ येतात. येथें आतां नुसती स्तुतिनिंदा किंवा शिविगाळी नसते तर हिसकाहिसकी आणि मारामारी जुंपते. त्याला कारणीभूत यज्ञांत मारलेल्या पशूंचीं चामडीं असतात.

तिसरी जोडी ब्रह्मचारी विरुद्ध पुंश्चली ही होय. ही तिसरा पुरुषार्थ जो काम त्या कामार्थाच्या भूमिकेवरील जोडी आहे. येथें ब्रह्मचारी हा वेदींत उत्तरेकडे तोंड करून उभा राहतो व वेश्या वेदीच्या बाहेर दक्षिणेकडे तोंड करून त्याच्या सन्मुख उभी राहते. येथें आतां नुसती धर्माची स्तुतिनिंदा नाहीं, किंवा अर्थाकरितां मारामारी नाहीं, तर कामविषयाला साजेल अशी यथेच्छ अश्लील शिविगाळ आहे आणि त्याचें पर्यवसान साक्षात् मैथुनकर्मांत आहे. याचें कारण तैत्तिरीयसंहितेंत जें दिलें आहे तें येणेंप्रमाणें—"यन्ति वा एते मिथुनाद्ये संवत्सरमुपयन्त्यन्तर्वेदि मिथुनौ सं भवतस्तेनैव मिथुनान्न यन्ति ।" = जे वर्ष वर्ष सत्रांत गुंतून जातात ते साहजिक च मिथुनापासून परावृत्त होतात. म्हणून च आतां त्यांनीं अन्तर्वेदींत मैथुन संपादावें. कीं त्यायोगें ते मैथुनापासून परावृत्त राहणार नाहींत. ही येथें सत्रांतील फार प्राचीन चाल निदर्शित झाली आहे. पण पुढील सूत्रकारांना ती योग्य न वाट-

त्यावरून त्यांनीं त्यावर आपल्या पदरची एकेक मल्लीनाथी केली आहे. वरील लाट्यायन श्रौतसूत्रांत ब्रह्मचारी हा सत्रांतील यजमानांपैकीं कोणी नसून तें एक निराळें च पात्र आहे व तो त्या वेश्येला यजमानांपैकीं जो कोणी तिला प्रिय असेल त्याचें नांव तिनें घ्यावें व त्याच्या बरोबर जावें असें तिला सांगत आहे. तर आपस्तंब श्रौतसूत्रांत हा ब्रह्मचारी मगधदेशीय असावा व त्याचा त्या वेश्येनें परिश्रय करावा असें म्हटलें आहे—" उत्तरस्यां वेदिश्रोण्यां पुंश्चल्यै मागधाय च परिश्रयन्ति । "— कारण मगध हा वेदांत कीकट म्हणजे क्षुद्र देश म्हणून प्रसिद्ध आहे. अर्थात् तेथील ब्राह्मण हलका असल्या कारणानें साहजिक च या कर्माला योग्य ठरविला आहे.

याप्रकारें हें शुद्ध वस्तुस्थितिनिदर्शक लाक्षणिक स्वरूपाचें सामाजिक नाटक आहे व त्यांत समाजांतील निरनिराळ्या व्यक्तींचीं द्वंद्वाद्वंद्वानें स्वभावचित्रें रेखाटलीं आहेत. असे हे प्रयोग तीन तीन वेळ झाल्यानंतर तीन तीन वेळ स्वस्तिवचन होऊन म्हणजे भरतवाक्य म्हटलें जाऊन पडदा पडतो.

मीमांसाशास्त्र आणि वेदान्तशास्त्र, वेदान्तशास्त्र आणि योगशास्त्र व योगशास्त्र आणि मीमांसाशास्त्र या तिहींचा तुलनेनें विचार करतां त्यांत कोठें विरोध आणि कोठें साहचर्य आहे हें तेव्हां च कळून येतें. वेदान्तशास्त्र हें मीमांसाशास्त्राला जणुं पुरवणीरूप आहे. कारण जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेला च पुढें बादरायणानें उत्तरमीमांसा जोडली आहे. पूर्वमीमांसेच्या आरंभीं 'अथातो धर्मजिज्ञासा' ही प्रतिज्ञा आहे तर उत्तरमीमांसेच्या 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' ही आहे. यावरून दोन्ही मिळून एक च शास्त्र आहे व त्याच्या पूर्वरूपांत यज्ञ व उत्तररूपांत ब्रह्म या विषयांचा विचार आहे. यज्ञ हा कर्मरूप आहे, ब्रह्म त्याचें फल आहे, व मीमांसेचा धर्म यज्ञ आहे. अर्थात् यज्ञधर्माचें पर्यवसान ब्रह्म असल्याकारणानें ब्रह्म सिद्ध झालें कीं कर्म संपतें हें खरें; तथापि तें कायमचें नष्ट होत नाहीं. तर तें आपल्या गुणशक्तीनें त्यांतील आत्म-

बीजांत निश्चल राहतें. हा च त्याचा तिरोभाव होय. येथें कर्माच्या समाप्तींत जगताचा प्रलय होतो व ब्रह्माला पूर्ण अजगद्भाव प्राप्त होतो. या अद्वितीय अजगद्भावांत तें एकटें च एक निर्द्वंद्व व निस्त्रैगुण्य असतें म्हणून येथें च 'नेह नानास्ति किंचन' या श्रुतीला वाव मिळतो. या च त्याच्या एकमेव रूपाला 'अद्वय' व 'अद्वैत' हे शब्द लावले जातात. अद्वय शब्दानें त्याचें अद्वितीयत्व व अद्वैत शब्दानें अविभक्तत्व प्रतीत होतें. येथें तें केवळ आपल्या प्रज्ञानघन अवस्थेंत असतें म्हणून त्याचें मन पूर्णपणें प्रसुप्त राहतें. परंतु तें जेव्हां केव्हां यदृच्छेनें जागृत होतें तेव्हां त्या ब्रह्माला आपल्या एकत्वाची जाणीव होते व तें बहुत्वाची कामना करतें. त्याबरोबर तें आपलें आंग झाडून हालचाल करूं लागतें. तो च त्याचा जगद्भाव होय. येथें त्याचे ठायीं जो पहिला अहंकार स्फुरतो तें च त्याचें आत्मत्व सिद्ध होतें. असा आत्मा आतां आपल्या मूळच्या एकत्वांत रहात नाहीं तर स्वकीय मायेला म्हणजे गुणशक्तीला चाळवून प्रकृतींत म्हणजे क्रियाशक्तींत उतरतो व नानात्वानें जगद्वृक्षावर आरोहण करून वृद्धिमंत होत जातो. ही जी वृद्धि तें च ब्रह्म. अर्थात् ब्रह्म हें आत्म्याच्या जगदवस्थेंत सिद्ध होतें आणि पुनः तें आपलें एकमेवाद्वितीयत्व सोडीत नाहीं. तथापि आत्म्याच्या वृद्धींतील हा ब्रह्मभाव कर्मानें घडून येतो. म्हणून जगतांत सर्व कर्माचें च प्राबल्य असतें. हा त्या जगताबरोबर कर्माचा आविर्भाव होय. या प्रकारें आत्मा काय किंवा ब्रह्म काय त्यांचे ठायीं 'नेह नानास्ति किंचन' हा सिद्धान्त अबाधित कायम राहतो पण जगतांत मात्र 'इह नानास्ति केवलं' हा सिद्धान्त प्रस्थापित होतो आणि त्यांत च एकांत अनेक, आणि अनेकांत एक हा द्वंद्वभाव उमटतो. आतां हा आत्मा आणि ब्रह्म यांना जोडणारा मधला जगतांतील कर्माचा पसारा यज्ञरूप असावा लागतो. तर च तो ब्रह्माच्या वृद्धीला कारणीभूत होतो, नाहींतर नाहीं. म्हणून च वेदांचा धर्म सर्वतोपरि यज्ञरूप दिसून येतो. अशा धर्माचा पूर्वमीमांसेंत वेदांच्या संहिता आणि ब्राह्मणें यांच्या आधारें पूर्णपणें

उलगडा झाल्यानंतर उत्तरमीमांसेंत आरण्यकें आणि उपनिषदें यांच्या आधारें ब्रह्माचा उलगडा झाला आहे, व त्याबरोबर आपोआप आत्म्याचा हि विचार घडून आला आहे. एतद्विशिष्ट ब्रह्मविचार हा च वेदान्त म्हणजे वेदांचें परम रहस्य, वेदांचें अंतिम सार, किंवा वेदांचें गुह्यांतील गुह्यतम तत्व होय.

पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा, कर्मशास्त्र आणि ज्ञानशास्त्र, यज्ञविद्या आणि ब्रह्मविद्या, धर्मदर्शन आणि फलदर्शन हीं एकमेकांना प्रतिपूरक आहेत, विरोधक नाहींत. किंबहुना त्यांत साध्यसाधन किंवा कार्यकारण संबंध आहेत असें म्हटलें तरी चालण्यासारखें आहे. म्हणून बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांची रचना जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांतील न्यायाबरहुकूम असलेली दृष्टीस पडली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. हीं सूत्रें उपनिषदांतील ब्रह्मपर वाक्यांचा समन्वय करतात व तदन्वयें इतर मतमतांतरांचें खंडन करून आणि ब्रह्माचें स्वरूप निश्चित ठरवून ब्रह्मविद्येचा मार्ग दाखवितात. ब्रह्मविद्येला विरोधक वा बाधक मतें म्हणजे सांख्य, वैशेषिक, सौगत, माध्यमिक, आर्हत, पाशुपत, पांचरात्र इत्यादि होत. या सर्व मतांचें खंडन ब्रह्मसूत्राच्या द्वितीयाध्यायांत आहे व तृतीयाध्यायांत ब्रह्मविद्येचीं नाना रूपें दर्शविण्यांत आलीं आहेत तीं— सद्विद्या, भूमविद्या, दहरविद्या, उपकोसलविद्या, शांडिल्यविद्या, वैश्वानरविद्या, आनंदमयविद्या, इत्यादि. हीं सर्व नांवें त्या एका ब्रह्मविद्येचीं च आहेत—'नाना शब्दादि भेदात्।' म्हणून या सर्व विद्या ब्रह्मविद्या च होत. ब्रह्मविद्या म्हणजे 'ब्रह्मप्राप्तिरूपमोक्षैकफला'=ब्रह्मप्राप्तिरूप एक च एक मोक्षाचें फल, असें तिचें रामानुजाचार्यांनीं लक्षण केलें आहे. वरील ब्रह्मविद्याविरोधक मतांत कापिल सांख्य, काणादीय वैशेषिक, सौगत बौद्ध, सर्वशून्यवादी माध्यमिक, व आर्हत जैन हीं मुख्य आहेत. सांख्यशास्त्र हें २५ तत्त्वांवर जगताची उभारणी करतें. या तत्त्वांचें स्वरूप सांख्यतत्त्वकौमुदींत येणें प्रमाणें निदर्शित केलें आहे.—'मूल प्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयस्सप्त। षोडशकश्च विकारो न प्रकृतिर्नवि-

कृतिः पुरुषः ॥'=मूळ प्रकृति ही एक अविकृत; महानादि सात म्हणजें महान्, अहंकार आणि पंचतन्मात्रा प्रकृतिविकृतिरूप; मन, पंचकर्मेंद्रियें, पंचज्ञानेंद्रियें आणि पंचमहद्भूतें मिळून सोळा विकृति; आणि प्रकृति नाहीं व विकृति नाहीं असा पुरुषगट हा एक निर्गुण. अर्थात् सांख्यवादी जगताचा सर्व पसारा त्या एका अविकृत प्रकृतीपासून मानतात व तिला 'प्रधान' असें नांव देऊन त्रिगुणसाम्यांत अव्यक्त लेखतात. हें मत ब्रह्मविद्येला मान्य नाहीं. कारण ब्रह्मविद्या ही प्रधानाला जड समजून जगताचें आदिकरण चैतन्यस्वरूपी राजतेजांत म्हणजे ब्रह्मांत पाहते. जसे सांख्य तसे च वैशेषिक. ते जगताचा आरंभ षड्भावपदार्थ आणि त्यांतील नवद्रव्यें यांपासून मानतात. योगशास्त्र हें सांख्यांची प्रक्रिया जशीच्या तशी स्वीकारतें पण तींत एक पुरुषविशेष आणून जोडतें. असे सांख्यांचे नाना पुरुष काय किंवा योगाचा पुरुषविशेष काय ब्रह्मविद्येला दोन्ही मान्य होत नाहींत. शंकराचार्य पुरुषाचे जागीं आत्मा घेतात, रामानुजाचार्य पुरुषनारायण आणतात, मध्वाचार्य विष्णु ठेवतात, व वल्लभाचार्य चैतन्य ब्रह्म स्वीकारतात. सौगत बौद्ध हे सांख्यांच्या द्वंद्वाचें द्वैत करून आणि त्यांतील एका कोटीच्या व्यावर्तनानें एका कोटींत अद्वैत आणून बसवून शून्यांत शिरतात व अजातवादाच्या भूमिकेवर जगताचे आदिकरण नाकारून अनीश्वरवाद, अनात्मवाद किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे अब्रह्मवादाचा पुरस्कार करतात. येथें च गौडपादादि अलातवादी अद्वैतवेदान्ती व सौगत बौद्ध यांतील साम्य निदर्शनास येतें. अशा बौद्धांतील नागार्जुनादि माध्यमिक हे न्यायशास्त्राच्या आश्रयानें नासदीयसूक्तांतील 'नासदासीन्नोसदासीत्' हें तत्त्व जसेंच्या तसें अवलंबितात पण त्यांत 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास' या प्रकारें जें साक्षात् एकमेवाद्वितीयं ब्रह्मपद दर्शविण्यांत आलें आहे त्याकडे दुर्लक्ष करून त्याजागीं बुद्धाचा सर्वशून्यवाद आणतात. जसे सौगत बौद्ध तसे च आर्हत जैन एक आपणास बुद्धिवादी म्हणतात तर दुसरे संयमी समजतात. असे संयमी वैशेषिकशास्त्राला अनुसरून जग हें

केवळ जीवाजीवयुक्त ईश्वररहित आहे असें मानतात. त्यांच्या मतें जगत् षड्द्रव्यात्मक आहे. तीं सहा द्रव्यें जीव, धर्म, अधर्म, पुद्गल, काल आणि आकाश हीं होत. जीव हा बद्ध, योगसिद्ध आणि मुक्त असा त्रिविध आहे. धर्म आणि अधर्म म्हणजे गतिहेतुभूत आणि स्थितिहेतु द्रव्यें होत. पुद्गल हें वर्णगंधरसस्पर्शवत् द्रव्य होय. तें परमाणुरूप आहे आणि वैशेषिकांप्रमाणें त्यांत वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी या चार महद्भूतांचे परमाणु आहेत. आकाश हें एक संघातरूप अनंत आहे व काल हा तीन विभागांत अणुरूप आहे. या सहा द्रव्यांतील काल सोडून बाकी पांचांना अस्तिकाय म्हटलें आहे आणि त्याचें लक्षण अनेकदेशवर्तिनी द्रव्य असें केलें आहे. जीवाचा मोक्षोपयोगी साधनसंग्रह येणेंप्रमाणें-(१) जीव=ज्ञानदर्शनसुखवीर्यगुणः, (२) अजीव=जीवभोग्यवस्तुजातम्, (३) आस्त्रव=तद्भोगोपकरणभूतं इंद्रियादिकं, (४) बंध अष्टविध-घातिकर्मचतुष्टय आणि अघातिकर्मचतुष्टय मिळून, (५) निर्जरं=मोक्षसाधनं अर्हदुपदेशावगतं तपः, (६) संवरः=नामेंद्रियनिरोधः समाधिरूपः, (७) मोक्ष=निवृत्तरागादिक्लेशस्य स्वाभाविकात्मस्वरूपाविर्भावः। जैनमत हें स्याद्वादी (Agnostic) म्हटलें आहे. त्या स्याद्वादाचे सप्त भंगीनय सांगितले आहेत ते येणें प्रमाणें—(१) स्यादस्ति; (२) स्यान्नास्ति; (३) स्यादस्ति च नास्ति च; (४) स्यादवक्तव्यम्; (५) स्यादस्ति च अवक्तव्यं च; (६) स्यान्नास्ति च अवक्तव्यं च; (७) स्यादस्ति च नास्ति च अवक्तव्यं च.

सौगत बौद्धमत काय किंवा आर्हत जैनमत काय हीं दोन्ही मतें एकेका विशिष्ट धर्मसंप्रदायाला अनुलक्षून निघालीं असल्याकारणानें तीं आपआपल्या धर्मांत ईश्वरासारखें एखादें जगताला आदिकारण घेतात किंवा नाहीं या प्रश्नाला थोडेंफार महत्त्व आहे. पण कापिल सांख्य आणि काणादीय वैशेषिक हे कांहीं कसले धार्मिक संप्रदाय नाहींत, तर तीं शुद्ध जगद्रूपदर्शक भौतिकशास्त्रें आहेत. म्हणून त्यांत ईश्वराचा कांहीं संबंध येत नाहीं. तीं आद्यन्तींच्या एकमेव अव्यक्त वस्तूकडे पहात नाहींत तर

केवळ व्यक्तमध्य जगताच्या आरंभाकडे वा परिणामाकडे दृष्टी देतात. असा आरंभ सांख्यांच्या मतें प्रकृतिपुरुषांपासून आहे, प्रकृतिपुरुष अनादि आहेत, आणि परिणाम पुढील २३ तत्त्वांत आहे. वैशेषिकांच्या मतें आरंभ चार विभुरूप आणि पांच परमाणुरूप नवद्रव्यांपासून आहे, नवद्रव्यें जडचैतन्यरूप आहेत, आणि परिणाम अनंतांत आहे. दोघांना हि आरंभाच्या मागच्या व अनंताच्या पुढच्या पूर्णाचा ठाव घेण्याचें काम नाहीं. म्हणून हे दोघे हि आपआपल्या भूमिकांवर अगदीं बरोबर सुसंबद्ध रीतीनें चालणारे आहेत. वास्तविकरीत्या वेदान्ताला त्यांचें खंडन करण्याच्या अव्यापारेषु व्यापारांत पडण्याचें कारण नाहीं. वेदान्ताचा विषय निराळा आहे. तो सांख्य वैशेषिकांनीं सोडून दिलेला आद्यन्तींच्या पलीकडच्या पूर्णस्वरूपाच्या एकमेव आत्मब्रह्मांचा होय. म्हणून च सांख्य वैशेषिक हे आपआपलीं मतें स्पष्ट करतांना कोणाचें खंडनमंडन करण्याच्या भरीस पडत नाहींत. त्यांना शुद्ध जगत्तत्त्वनिर्णय करावयाचा असतो व तो त्यांना भावप्रत्ययानें करतां येतो. म्हणून च वैशेषिक तत्त्वज्ञानांत अभावनामक पदार्थ नाहीं. तो न्यायशास्त्रांत आहे. व त्याच्या अनुषंगानें वेदान्ताचें सर्व ज्ञान अभावप्रत्ययी आहे. तेथें हें नाहीं तें नाहीं असें करीत काय आहे हें अनुमानावर सोंपवावें लागतें. म्हणून च वेदान्तशास्त्र हें सांख्यांचें जडस्वरूपी प्रधान काय किंवा वैशेषिकांचे परमाणु काय यांपैकीं कोणतें हि जगताचें आदिकारण होऊं शकत नाहीं असें ठरवून उपनिषदांतील चैतन्यस्वरूप ब्रह्म हें च तें आहे असें दाखविण्याचा मोठा आटोकाट प्रयत्न करतांना दिसतें. हा प्रयत्न ब्रह्मसूत्राच्या पहिल्या अध्यायांत पूर्णपणें शेवटास गेला आहे, व त्यांत कारणपरत्वें त्याचा योगाशीं व पूर्वमीमांसेशीं जो थोडाफार मतभेद आहे तो हि दर्शविण्यांत आला आहे. सारांश, सांख्यादि शास्त्रें मुख्यतः रचनात्मक (Constructive) आहेत तर वेदान्तशास्त्र खंडनात्मक आहे. अशा या शास्त्राचे चार अध्याय आहेत ते बहुधा योगशास्त्राच्या चार पादांच्या धर्तीवर आहेत. तथापि वेदान्तशास्त्रांतील प्रत्येक अध्यायांत ४।४ पाद असल्याकारणानें तें योगशास्त्राच्या चौपट मोठें

सोळा पादांचें आहे. त्यांतील पहिल्या अध्यायांत वेदांतील व उपनिषदांतील ठिकठिकाणचीं वाक्यें घेऊन त्यांवरून ब्रह्म शब्दाचा अमूक च अर्थ हें ठरविण्यांत आलें आहे. दुसऱ्या अध्यायांत ज्या दुसऱ्या मतांचा आपल्या मताशीं जितका विरोध तितकें त्यांचें खंडन आहे. तिसऱ्यांत वैराग्य म्हणजे काय याचा विचार असून चौथ्यांत मुक्त जीवाची स्थिति कशी आणि मुक्तीचें स्वरूप काय याचा निर्णय आहे. पातंजल योगदर्शनाच्या पहिल्या समाधिपादांत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात अशी दोन प्रकारची समाधि चित्तवृत्तिनिरोधानें कशी सिद्ध होते तें सांगितलें आहे. द्वितीय साधनपादांत यमनियमादि योगाच्या अष्टांगांचें वर्णन आहे. तृतीय विभूतिपादांत योग्याला योगमार्गावर ज्या अणिमादि विशिष्ट शक्ति प्राप्त होतात त्यांचें स्वरूप दर्शविलें आहे. व शेवटच्या चौथ्या कैवल्यपादांत जीवात्म्याची परमात्म्याशीं संपूर्णतः एकात्मता सिद्ध केली आहे. असे योग आणि वेदान्त हे व्यक्तीचा मोक्षार्थ साधून देणारे दोन भिन्न मार्ग आहेत आणि त्यांचा ऊहापोह करण्याकरितां दोन निरनिराळीं स्वतंत्र दर्शनशास्त्रें उदयास आलीं आहेत.

पंडितवर्य कुंटे यांनीं आपल्या षड्दर्शनचिंतनिकेंतील त्या त्या दर्शनांवरील प्रस्तावनांत या दोन मार्गांचा पूर्वमीमांसेला धरून ऐतिहासिक दृष्टीनें फार चांगला विचार केला आहे. त्यांच्या मतें हे दोन मार्ग जरी भिन्न असले तरी ते एका च कारणानें उपस्थित झाले आहेत. हें कारण म्हणजे आर्य विरुद्ध अनार्य, शुद्ध आर्य विरुद्ध मिश्र आर्य, किंवा उद्ध विरुद्ध संघ यांचे परस्परांतील सामाजिक संबंध. या संबंधाचें जें त्यांनीं चित्रासारखें तुलनात्मक रूप रेखाटलें आहे तें त्यांच्या च शब्दांत देणें योग्य आहे. ते म्हणतातः—

"........वैदिक इतिहासांत पहिला फार प्राचीन काळ ऋषिजनांचा, त्यानंतर दुसरा ब्रह्मवादिजनांचा, आणि तिसरा आचार्यजनांचा होय. या काळांत यज्ञसंस्थेची अपरंपार भरभराट होऊन त्यांतून दोन तट निघाले: हे तट आले कोठून? ह्या दोन्ही तटाचे लोक बाहेरून आलेले

विजयी आर्य आणि या देशांतील मूळचे लोक यांच्यांतून उत्पन्न झाले. कारण यद्यपि आर्यधर्मप्रवर्तकांनीं परस्परांमध्यें लग्नें होऊं नयेत असा वारंवार नियम केला तरी आर्यांचे आणि अनार्यांचे शरीरसंबंध झाले च झाले. आणि त्या पासून ज्या मिश्र जाति उत्पन्न झाल्या त्या जातींच्या लोकांच्या मनांत असें सहज च येऊं लागलें कीं, आपले शुद्ध आर्यांच्या इतके अधिकार असावेत, शुद्ध आर्यांमध्यें आपण मोडावें. शुद्ध आर्यलोक या मिश्र जातींचा तिटकारा करूं लागले, आणि त्यांचें म्हणणें मोडून काढून त्यांस दाबून टाकण्यास प्रवृत्त झाले. दृष्टांताकरितां कवष ऐलूषाची कथा पहावी. जरी या दोन तटांच्या लोकांचे तंटे होत होते तरी कसे बसे ते एके ठिकाणीं राहिले ज्यांची विद्वत्ता मोठी व अधिकार मोठा असे शुद्ध आर्यलोक केव्हां केव्हां आर्यांप्रमाणें वागणाऱ्या अनार्यांचा पक्ष स्वीकारीत. असे होतां होतां दोन्ही तट आवेशास चढले आणि एकमेकांचा पाडाव करण्यास प्रवृत्त झाले. आर्यांप्रमाणें वागणारे मिश्र जातींचे लोकांची वारंवार हानि होई, त्यांना कोणी च पुसत नसत आणि, काय ती प्रतिष्ठा शुद्ध आर्यांची च, असें झाल्यानें दोन्ही तटांचें वैमनस्य पेटलें. शुद्ध आर्य आपणांस उद्ध किंवा वरच्या प्रतीचे लोक असें म्हणत, आणि मिश्र जातीच्या व आर्यांप्रमाणें वागणारांस संघ किंवा खालच्या प्रतीचे लोक असें म्हणत.........या प्रकारें मिश्र जातीचे आर्य व आर्यांप्रमाणें वागणारे अनार्य यांचा एक तट आणि शुद्ध आर्यांचा दुसरा तट असे दोन तट पडले. या दोन्ही तटांच्या मतांमध्यें मोठा भेद असे. शुद्ध आर्य असें मानीत कीं जग सत्य आहे आणि तें स्थायिक आहे; अशुद्ध आर्य असें मानीत कीं, जग मायारूपी आहे. शुद्ध आर्य असें म्हणत कीं स्वर्ग आहे, त्यांतील सौख्य आहे, व तें मनुष्यास प्राप्त होतें; अशुद्ध आर्य असें म्हणत कीं, जगतामध्यें तापत्रय आहे. तें तापत्रय तीन प्रकारचें—आध्यात्मिक, आधिभौतिक, आणि आधिदैविक. हें तापत्रय हात धुऊन मनुष्याच्या पाठीस लागलें आहे, आणि नवीं नवीं दुःखें भोगण्याकरितां पुनर्जन्म होतो. शुद्ध आर्य असें मानीत कीं, यज्ञा-

पासून फल उत्पन्न होतें च होतें, यज्ञ हें ऐहिक सुखाचें साधन आहे; इतकें च काय? पण यज्ञाचे योगानें स्वर्ग हि प्राप्त होतो, आणि हा यज्ञ करण्याचा अधिकार आम्हांस च आहे, आणि अशुद्ध आर्य असें मानीत कीं, यज्ञापासून दुःख उत्पन्न होतें. शुद्ध आर्य आपणांस पशु प्राप्त व्हावे, धन प्राप्त व्हावे म्हणून झटत; अशुद्ध आर्यलोकांस वैराग्य बरें वाटे आणि ते स्वेच्छेनें क्लेश भोगीत, आणि आपणांस श्रमण किंवा श्रम करणारे म्हणण्यांत संतोष मानीत. ऐहिक सुखाचें साधन ज्ञान आहे असें समजून तें प्राप्त करून घेण्यांत शुद्ध आर्य भूषण मानीत आणि ते असा हट्ट धरून बसत कीं वेद हे ईश्वरप्रणीत आहेत; अशुद्ध आर्यलोकांस ध्यान करणें बरें वाटे, आणि ते संन्यास घेऊन मठांत वास करीत. शुद्ध आर्यांचा कर्ममार्गावर किंवा प्रवृत्तिमार्गावर भर असें, आणि ते आपल्या विद्यार्थ्यांस तो जपून व्यवस्थित रीतीनें शिकवीत; अशुद्ध आर्य लोक प्रवृत्तीपासून सर्व दुःखें उत्पन्न होतात असें मानीत. इंद्र, वायु आणि अग्नि अशा तात्त्विक देवतांची शुद्ध आर्य लोक पूजा करीत; अशुद्ध आर्य आपल्या मतप्रवर्तकांच्या कांहीं शेषांची पूजा करीत. (शेष म्हणजे नख, दांत, केश इत्यादि.) यापासून प्राचीन मूर्तिपूजेची प्रवृत्ति झाली. शुद्ध आर्यलोक आपल्या वर्चस्वाची प्रतिष्ठा मानीत, आपले अधिकार मोठे असें मानीत, आणि सामाजिक व्यवस्थेचें मुख्य तत्त्व जातिभेद आहे असें मानीत; अशुद्ध आर्य यापेक्षां उत्तम व्यवस्था करून जातीपेक्षां सत्य आणि धर्म यांची योग्यता मोठी असें मानीत. शुद्ध आर्यांच्या स्त्रिया ऐहिक भूषणें मिळाल्यानें संतोष मानीत, आणि आपल्या पतिसहवर्तमान यज्ञ करण्यामध्यें विराजमान होत; अशुद्ध आर्यांच्या स्त्रिया बैरागिणी होत आणि ऐहिक सुखाचा त्याग करीत. शुद्ध आर्यांस सृष्टि, देव आणि आत्मा हें आनंदाचें आणि सुखाचें आगर आहे असें वाटे; अशुद्ध आर्यांस सृष्टि, देव आणि आत्मा ह्या कोणीं दुःखकारक शक्ति आहेत असें वाटे. शुद्ध आर्यांस जात्यभिमान फार असे आणि फक्त स्वजातीचें हिताहित त्यांस समजत असे; अशुद्ध आर्य स्पष्ट रीतीनें असें म्हणत कीं सर्वभूतीं

दया करावी आणि प्रीति करावी हा धर्म आहे. शुद्ध आर्य नित्यशः यज्ञाकरितां आणि भक्षाकरितां पशु मारीत; अशुद्ध आर्य "अहिंसा परमो धर्मः" असें डौलानें म्हणत. शुद्ध आर्य असें समजत कीं, सर्व जगतावर आपली सत्ता असणें हा आपला अधिकार आहे; अशुद्ध आर्य असें मानीत कीं मनुष्य आणि इतर प्राणी यांची योग्यता सारखी च आहे, आणि पृथ्वीमध्यें जें जें उत्पन्न होतें, त्याचा उपभोग घेण्यास दोहोंस हि सारखा अधिकार आहे. शुद्ध आर्य आपण बुद्धिमान् आहों असा अभिमान बाळगीत; अशुद्ध आर्यांस भक्ति हें च भूषण वाटे. शुद्ध आर्य अशी इच्छा करीत कीं आपणाला प्रापंचिक आणि स्वर्गाचीं सुखें प्राप्त व्हावीं; अशुद्ध आर्य अशी इच्छा करीत कीं आपणांस निर्वाणावस्था प्राप्त व्हावी. निर्वाणावस्था म्हणजे काय ? जीवाचें स्वातंत्र्य नष्ट होऊन तो कांहीं एक नाहीं अशी स्थिति. असा बुद्ध आणि संघ यांत भेद होता. शुद्ध आर्यांचीं मतें एक तऱ्हेचीं पडत आणि मिश्र आर्यांचीं आणि अनार्यांचीं मतें दुसऱ्या तऱ्हेचीं पडत. शुद्ध आर्यांच्या धार्मिक आणि सामाजिक धर्मसंस्थेचें नांव वैदिक धर्मसंस्था. मिश्र आर्यांच्या आणि अनार्यांच्या धर्मसंस्थेचें नांव बौद्ध धर्मसंस्था. अर्वाचीन हिंदूंच्या मनावर या दोन्ही धर्मसंस्थांचा इतका दृढ संस्कार आहे कीं ते कांहीं अंशीं बौद्ध सांप्रदाय आचरतात, आणि कांहीं अंशीं वैदिक सांप्रदाय आचरतात असें म्हटलें तरी चालेल. पूर्वमीमांसेमध्यें वैदिक धर्मसंस्थेचें निरूपण केलें आहे, आणि तिचें मंडन केलें आहे. पूर्वमीमांसाशास्त्राचा कर्ता जैमिनि हें सांगण्यास नको. उत्तरमीमांसेमध्यें बौद्ध लोकांच्या मुख्य मतांचा संग्रह आहे, आणि त्या मतांच्या संबंधाचें निरूपण आहे. परंतु इतकें च लक्षांत ठेवायाचें कीं बौद्धाचार्य वेदाचा त्याग करीत असत, आणि वेदान्तवादी वेदाचा स्वीकार करतात. जैमिनिकृत शास्त्राचा अंमल अजून चालतो आहे. पुराणांमध्यें ज्या व्रतांचें वर्णन केलें आहे तीं व्रतें अंशतः यज्ञ च आहेत. तसाच बादरायणशास्त्राचा हि सर्व हिंदुस्थानभर प्रचार आहे. कारण ज्ञानगोष्टी केल्यानें बहुतेकांच्या मनांचें समाधान होतें. या बादरायण शास्त्राचे

निरनिराळ्या सांप्रदायाचे लोक निरनिराळ्या रीतीनें अर्थ करतात. तथापि बौद्ध लोकांच्या मताच्या कलावर अद्वैतवादी शंकराचार्यांचे सिद्धान्त आहेत. असा प्रकार मध्वाचार्यांचा किंवा रामानुजाचा नाहीं. तथापि शंकराचार्यांच्या सिद्धांतामध्यें भेसळ आहे. कारण स्मार्त लोक यज्ञाकरितां पशु मारतात, आणि या रीतीनें वैदिक परंपरेस अनुसरतात. मध्वाचार्यांनीं वैदिक परंपरेचा स्वीकार केला आहे, परंतु यज्ञामध्यें पशु मारणें एकीकडे टाकून पिठाचा पशु आंत घुसडून बौद्ध सांप्रदायाच्या अहिंसा धर्माचा स्वीकार केला आहे. रामानुज बौद्ध लोकांचा मार्ग एकीकडे सोडतो, आणि वैदिक मार्ग एकीकडे सोडतो, आणि मध्यें च विशिष्टाद्वैत सिद्धांताचें प्रतिपादन करतो. अशा गडबडीमध्यें वल्लभसंप्रदाय उत्पन्न होणें हें आवश्यक च आहे............प्रत्येक शास्त्रामध्यें निरनिराळ्या सिद्धांतांचें विवेचन केलेलें असतें. हे सिद्धांत मनुष्याच्या पांच प्रकारच्या मनोगतापासून उत्पन्न होतात. (१) आपल्या सभोंवतीं जें जड दिसत आहे, आणि तत्संबंधीं चराचर संसार चालला आहे, याचा आपला संबंध तरी काय ? हें पहिलें मनोगत (२) ह्या चराचर संसाराची उत्पत्ति कशी झाली, आणि तिचें मुख्य कारण काय ? हें दुसरें मनोगत. (३) ह्या चराचर संसाराचे आणि मुख्य कारणाचे संबंध कोणते ? हें तिसरें मनोगत. (४) मनुष्याच्या अन्तर्यामीं नानाशक्ति आहेत हें स्पष्ट च आहे. आणि अंतरिक्षीं, आकाशीं, वायूमध्यें, अग्नीमध्यें निरनिराळ्या शक्ति आहेत हें हि स्पष्ट च आहे. यांस पंडितजन आध्यात्मिक आणि आधिदैविक अशीं नांवें देतात. हें चौथें मनोगत. (५) आणि परम सुख तें काय, मुक्ति ती काय, निर्वाण तें काय ? हें पांचवें मनोगत आहे. या पांची मनोगतांचा विचार केला असतां ब्रह्ममीमांसा आणि कर्ममीमांसा यांमध्यें अतिशय अंतर आहे. पांची हि मनोगतांच्या संबंधानें जे निरनिराळे सिद्धांत उत्पन्न होतात, त्यांचें विवेचन शास्त्रामध्यें विशेष केलेलें असतें."

सदर वर्णनावरून वेदान्तशास्त्र आणि योगशास्त्र या दोहोंची

उत्पत्ति एका च कारणापासून कशी झाली हें दिसून येतें. तें कारण म्हणजे श्रेष्ठांशीं कनिष्ठांची स्पर्धा किंवा प्रकृष्टांशीं निकृष्टांचा द्वेष. तथापि थोडा व्यापक रीतीनें विचार करतां श्रेष्ठांची आपल्या ठिकाणीं ज्ञानाची लालसा हें हि एक दुसरें महत्त्वाचें कारण पुढें आल्यावांचून रहात नाहीं. त्याचा हि ध्वनि वरील विवेचनांत किंचित् उमटला आहे. मूळ मंत्रद्रष्ट्या ऋषिवर्यांचें ऋग्वेदांत जे मंत्र आहेत त्यांतील कित्येक मंत्रांत अति खोल अध्यात्माचे विचार आहेत. किंबहुना ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्तासारखें सूक्त वैदिक वाङ्मयांत दुसरीकडे कोठें पहावयास मिळणार नाहीं इतकी त्याची अध्यात्मदृष्ट्या योग्यता आहे. जसें नासदीयसूक्त तसें च अघमर्षणाचें तृचात्मक सूक्त. यांत जगदुत्पत्तीचें जें अति मार्मिक वर्णन आहे त्याचें विवरण नासदीयसूक्तभाष्यांत व ईशावास्योपनिषद्भाष्यांत प्रसंगाप्रसंगानें नाना दृष्टींनीं झालें आहे. मग ब्रह्मवाद्यांनीं अध्यात्माचा अधिक विचार केला म्हणजे काय केलें? ऋषिजनांच्यापेक्षां ब्रह्मवाद्यांचा काळ निराळा होता. ऋषिजनांच्या काळीं यज्ञक्रिया साधी केवळ शंसनात्मक म्हणजे प्रार्थनापर असून तींतील गाणें मूळच्या छंदांत होतें. तो यज्ञ आतां नाना ऋत्विजांच्या नाना कर्मांत अपरंपार वृद्धि पावला व त्यांतील ब्रह्मन् नामक ऋत्विजांना तो च एक विचाराचा विषय होऊन राहिला. तथापि या कर्मांतून फावल्या वेळांत हे ब्रह्मवादी किंवा दुसरे तत्सम जे कोणी यज्ञकर्मांत न गुंतलेले ज्ञानी आचार्य ज्ञानाच्या मार्गांत शिरले ते यज्ञमंडपांतील जनसंमर्दांतून उठून आणि अरण्यांतील एकांतांत जाऊन विचार करूं लागले. त्या च त्यांच्या आरण्यायनांतून आरण्यक नामक ग्रंथ निघाले. या ग्रंथांतील विषय दुसरा कोणता नसून ज्या कर्मांचें अनुष्ठान ते यज्ञमंडपांत करीत त्या च कर्मांच्या फलस्वरूपाचें अध्यात्म असें. अर्थात् हें अध्यात्म प्राचीन ऋषींच्या विचारानुसार दृष्टोत्पत्तीस आलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. उदाहरणार्थ, यज्ञकर्मांत ते जरी अग्नीच्या ठायीं अनेक देवतांना उद्देशून मंत्रानें द्रव्याचे हवि देत तरी आतां ते अशा सर्व देवतांच्या मागें एक चिच्छक्ति आहे असें पाहूं लागले व त्याला त्यांना

'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः,' किंवा 'एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति' या प्राचीन ऋषिवचनांचा दाखला मिळूं लागला. या चिच्छक्तीला ते ब्रह्मन् किंवा आत्मन् या संज्ञा देऊं लागले. पूर्वी ब्रह्म शब्दाचा अर्थ शंसनात्मक छंदोबद्ध वेदमंत्र येवढा च असे. तो पुढें संचित विद्या असा झाला, व आतां त्या विद्येचें परिणत फल हा अर्थ पावला. हें ज्ञान जेव्हां पुढें गुरुशिष्यांत संक्रमण पावलें तेव्हां तेथें सहज च उपनिषद्ग्रंथ निर्माण झाले. उपनिषत् शब्दाचा प्रतिपदोक्त अर्थ म्हणजे शिष्यानें गुरूच्या संनिध बसून मिळविलेलें अध्यात्मज्ञान. आतां हें ज्ञान यज्ञकर्मांतील याजकवर्गाप्रमाणें केवळ ब्राह्मणानें ब्राह्मणाला च शिकवावें असें नव्हतें तर त्याचा दरवाजा सर्व च श्रद्धावंत ब्राह्मणअब्राह्मणांना मोकळा होता. म्हणून च हें औपनिषदीय तत्त्वज्ञान ब्राह्मणांपेक्षां क्षत्रियवर्गांत च फार प्रसार पावलें हें छांदोग्य व बृहदारण्यक या दोन बड्या उपनिषदांकडे किंचित् बारकाईनें पाहिलें असतां तेव्हां च दिसून येतें. खरें च आहे, यज्ञीय कर्मांच्या अत्यंत गुंतागुंतीच्या प्रायोगिक कटकटीमध्यें सदा गुंतून गेलेल्या ब्राह्मणांतील याजकवर्गापेक्षां केवळ यजमानपणानें वागणाऱ्या क्षत्रियवर्गाला च हें ऐकांतिक ज्ञान पैदा करण्यास पुष्कळ वेळ होता. आणि शिवाय यज्ञाच्या कर्ममार्गावर आर्त्विज्य संपादण्याच्या विशेष हक्कामुळें ब्राह्मणाला अति मोठी प्रतिष्ठा मिळून क्षत्रियाला जें लघुत्व येत होतें तें या ज्ञानमार्गावर सहज भरून निघण्यासारखें होतें. याचे दाखले उपनिषदांत च काय पण ब्राह्मणग्रंथांत हि जागोजाग आहेत. कौषीतकि ब्राह्मणांत बालाकि ब्राह्मण आणि अजातशत्रु क्षत्रिय यांत जो ब्रह्मज्ञानासंबंधीं संवाद आहे त्यांत बालाकि अजातशत्रूला शरण गेल्याचें दर्शविलें आहे. बृहदारण्यकोपनिषदांत जनकराजानें अनेक ब्राह्मणांना ब्रह्मविद्या सांगितली व या कामांत याज्ञवल्क्य हि त्याचा शिष्य झाला असें म्हटलें आहे. कैकेय अश्वपति राजाकडे आत्मज्ञानार्थ बुडिलादि पांच ब्राह्मण समित्पाणि आल्याची कथा सर्वप्रसिद्ध आहे. तथापि हें च काय, पण क्षत्रियाच्या खालीं शूद्राति-

शूद्रांत सुद्धां हें ज्ञान ब्राह्मणांपेक्षां जास्त फैलावलें. याचा दाखला छांदोग्यांतील जानश्रुति आणि रैक्क यांच्या कथेंत आहे. सारांश, या ज्ञानमार्गांत वर्णभेदाला आणि जातिभेदाला कांहीं महत्त्व राहिलें नाहीं. त्याचें सर्व महत्त्व यज्ञाच्या कर्ममार्गांत होतें आणि अद्यापि हि तें तसें च आहे. याचें कारण उघड आहे. साध्याच्या अंतिमस्थानीं किंवा अंतिमाच्या साध्यस्थानीं सर्वसमता च काय पण सर्वएकता आहे. भेद जो आहे तो साधनमार्गांत होय. येथें च समतेंत विषमता आणि विषमतेंत समता हा द्वंद्वाचा न्याय दिसून येतो. म्हणून ही प्रक्रिया येथें ब्रह्मविद्येंत च थांबते असें नाहीं तर पुढें सारखी एकाखालीं एक ज्ञानाच्या निरनिराळ्या विषयांत उतरत असलेली दृष्टीस पडते. उदाहरणार्थ, वैदिक मार्गांत श्रुतिस्मृतींना जोडून कालांतरानें जीं पुराणें उपस्थित झालीं त्यांतील कथाश्रवणाकडे पहा. येथें सूत ही जाति मिश्र असल्या कारणानें तिला यज्ञकर्मांत कसला च यजनाचा वा याजनाचा अधिकार नव्हता पण यज्ञमंडपांत पुराणकथनाचा विशेष हक्क मिळाल्याबरोबर शौनकादि ब्राह्मण वर्णीय ऋत्विजांना श्रोतृगणांत बसवून त्यांच्या पुढें व्यासपीठावर विराजमान होण्याचा मान मात्र तिला सहज मिळवितां आला. म्हटलें आहे—‘ सूत शौनकादिकांस सांगतात. ’ अशा केवळ पुराणश्रवणानें च अर्वाचीन तुकारामासारख्या महाराष्ट्रीय संतकवीला जें ज्ञान प्राप्त झालें त्याच्या बळावर त्याला ‘ वेदांचें तें ज्ञान आम्हांसी च ठावें ’ असें म्हणण्याचें धैर्य आलें यांत कांहीं शंका नाहीं.

वैदिक वाङ्मयांत संहिता आणि ब्राह्मण यांना मिळून वेद ही संज्ञा आहे—‘ मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम् । ’ अशा ब्राह्मणग्रंथांत आरण्यकें आणि उपनिषदें यांचा समावेश आहे. म्हणून या सर्वांना च श्रुति या नांवानें संबोधिलें जातें. तथापि ऐतिहासिक दृष्ट्या हे सर्व ग्रंथ निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या लोकांनीं रचिले यांत संशय नाहीं. त्यांत कालाचें महदंतर आहे. आतां ही रचना जर ब्राह्मणांनीं च केली असली—आणि बहुधा ती ब्राम्हणांनीं च केली—तर त्यांतील ब्रह्म-

विद्येंत त्यांनीं प्रामाणिकपणें आपलें लघुत्व कबूल केलें असें म्हणावें लागतें. परंतु सांप्रत जी जी म्हणून श्रुति ती ती केवळ त्रैवर्णिक द्विजांना च लभ्य असा दंडक पडल्या कारणानें ही ब्रह्मविद्या शूद्रादींना दुष्प्राप्य झाली हें खरें. अर्थात् त्यांना जी मोक्षाची पंचाईत पडली ती योग आणि भक्ति यांनीं भरून निघाली. कारण हे दोन्ही मार्ग 'सार्वभौम महाव्रत' म्हटले म्हणजे सर्व च आर्यानार्यांना सारखे सुलभ होते. सारांश मूळ ब्रह्मविद्या ही जी ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञमार्गांतून बाहेर पडली आणि आरण्यकांत प्रतिष्ठा पावली ती पुढें उपनिषदांतील उपासनामार्गांत कांहीं काळ रममाण होत्साती आतां भक्तीच्या क्षेत्रांत कायमची दृढबद्ध होऊन राहिली आहे. उपनिषदांतील उपासना सर्वथैव ब्राह्मणेतरांनीं प्रवृत्त केली आणि ब्राह्मणेतरांत च तिचें महत्त्व वाढलें. अशा ब्राह्मणेतरांत केवळ क्षत्रियांचा च नाहीं तर शूद्रांचा हि समावेश होतो. म्हणून या औपनिषदिक उपासनेंतील ब्रह्मविद्येचा अधिकार शूद्रांना आहे किंवा नाहीं या प्रश्नाचा वास्तविकरीत्या बादरायणाला विचार करण्याचें कारण नव्हतें, आणि तसा तो त्यानें केला हि नाहीं. परंतु हल्लींच्या मनुस्मृतीच्या संस्करणकालांतील आचार्यांना मात्र तो मोठा च बिकट प्रश्न येऊन पडला. कारण या काळांत श्रुतीचा शब्द शूद्राच्या कानीं जातां कामा नये असा कडक नियम झाला व सर्व च उपनिषदें श्रुतीच्या सदरांत दाखल झालीं. तेव्हां या शंकेचें निरसन करण्याकरितां बादरायणसूत्रांत नवीन तेरा प्रक्षिप्त सूत्रें येऊन बसलीं. तीं पहिल्या अध्यायाच्या तृतीय पादांतील सूत्र २६ पासून सूत्र ३८ पर्यंतचीं होत. या पादांत उपनिषदांतील निरनिराळ्या शब्दप्रयोगांवरून जें ब्रह्माचें अस्तित्व स्थापन करण्याचें निरूपण चाललें आहे त्यांत सूत्र २५ मध्यें कठवल्लींतील "अंगुष्ठमात्रः पुरुषोन्तरात्मा सदा जनानां हृदये संनिविष्टः" या वचनानुसार ज्या अर्थीं मनुष्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे त्या अर्थीं तें ब्रह्म त्याच्या हृदयांत अंगुष्ठमात्र निवास करीत आहे असें म्हटलें आहे—'हृद्यपेक्षया तु मनुष्याऽधिकारत्वात्।' आणि सूत्र २९

मध्यें 'कंपनात्' हें दुसरें कारण देऊन "तदेजति तन्नैजति" या ईशावास्योपनिषदांतील त्याच्या कंपनक्रियेवरून (एज् = कंप पावणें) हि त्याचें यथार्थ अस्तित्व ठरविलें आहे. या प्रकारें हीं दोन सूत्रें अर्थानुरोधानें एकापुढें एक येणें योग्य असतां मध्यंतरीं उगी च व्यधिकरणानें दुसरीं च १३ सूत्रें येऊन बसण्याचें कारण काय? तर याचें कारण एक च. तें हें कीं, कोणा एखाद्या शंकराचार्यासारख्या द्वैताद्वैती संन्याशी आचार्याच्या मनांत जे दोन मोठे प्रश्न जाचत होते त्यांचा उलगडा ब्रह्मसूत्रांत कोठें तरी प्रसंग पाहून परस्पर बादरायणाच्या नांवें करतां आल्यास पहावा. ते प्रश्न म्हणजे—(१) देवादिकांनीं ब्रह्मोपासना करावी किंवा नाहीं, व (२) शूद्रादिकांना ब्रह्मोपासनेचा अधिकार आहे किंवा नाहीं. यांतील पहिल्या प्रश्नाला उपनिषदांतील आधार इंद्र-विरोचनांची आत्मज्ञानप्राप्तीची कथा व भृगु वारुणीची कथा, आणि दुसऱ्या प्रश्नाला सत्यकाम जाबालाची कथा व जानश्रुतिरैक्कांची कथा, हे आहेत. परंतु या कथा सरळ अर्थानें यांच्या प्रश्नांना लागू पडत नाहींत. वास्तविक रीत्या मूळ ब्रह्मसूत्रांत पशुकोटीच्या वर केवळ मानव कोटींत च ब्रह्मविद्या ग्रहण करण्याची पात्रता आहे हें सामान्यत्वानें दिग्दर्शित करतांना त्यांतून अतिव्याप्ति आणि अव्याप्ति हे दोष पदरांत घेऊन मनुष्याच्या पलीकडचे देव आणि मनुष्यांतील शूद्र यांच्या अधिकाराचा प्रश्न च निघण्याचें कारण नव्हतें. शिवाय सूत्र २५ मध्यें 'मनुष्याऽधिकारत्वात्' हें हेतुवाक्य आहे, साध्यवाक्य नाहीं; म्हणजे गौणवाक्य आहे, मुख्यवाक्य नाहीं. यावरून मनुष्याच्या हृदयाच्या अपेक्षेनें ब्रह्माचें अस्तित्व ठरविण्याचा उद्देश आहे. मग या वाक्यावरून पुढें देवांच्या व शूद्रांच्या ब्रह्माधिकाराबद्दल प्रश्न कसा निघतो? तथापि पुढील सूत्र २६ मध्यें बादरायण म्हणतो किंवा त्याच्याकडून म्हणविलें जातें कीं मनुष्याच्या वर जी देवकोटी आहे त्या देवांना सुद्धां ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे. कशावरून? तर असा संभव वाटतो म्हणून!—"तदुपर्यपि बादरायणः संभवात्।" हें कारण किती

पोरकट आणि लंगडें आहे हें निराळें सांगावयास नको च. कारण असा संभव जरी बादरायणाला वाटत असला तरी जैमिनीला वाटत नाहीं. आणि आधिदैविक विषयांत म्हणजे वैदिक देवांच्या प्रांतांत तरी बादरायणापेक्षां जैमिनीच्या मताला अधिक मान देणें योग्य आहे. आतां देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं हें एक देव च जाणोंत. तें मानवाला कळणें शक्य नाहीं. मग तो मानव बादरायण असो, शंकराचार्य असो, वा दुसरा कोणी आचार्य असो. तथापि या १३ सूत्रांत आरंभीं च हा विषय घेतला आहे व देवांच्या मागें ब्रह्माची उपासना लावून दिली आहे. उलट शूद्रांचा विषय घेऊन त्यांच्यापासून हा अधिकार काढून घेतला आहे. या दोन्ही विषयांबद्दल शंकराचार्यादि सर्व च भाष्यकारांचें एक मत आहे. आतां या दोन्ही विषयांना पुष्टि-कारक किंवा समर्थनात्मक म्हणून वर सांगितल्याप्रमाणें छांदोग्यांतील ज्या कथा घेतल्या आहेत त्या केवळ गैरलागू आहेत इतकें च नाहीं तर उघड विरुद्ध जाणाऱ्या आहेत. कारण एक तर सदर कथांत जे देव म्हणून सांगितले आहेत ते मानव आहेत; आणि दुसरें, त्या कथांवरून असें स्पष्ट सिद्ध होतें कीं शूद्रादिकांना क्षत्रिय लोक उपनयन करून आणि न करतां हि ब्रह्मविद्या शिकवीत, आणि उलट शूद्र हि क्षत्रियांना शिकवीत. या सूत्रांबद्दल कुंटे आपल्या चिंतनिकेंत म्हणतात—‘ शंकरा-चार्यादि ज्या सूत्रांच्या धोरणानें व्यवस्था करतात (देवांच्या मागें ब्रह्मविद्येची नसती उपाधि चिकटविण्याची आणि शूद्रांपासून ती काढून घेण्याची) तीं सूत्रें क्षेपक आहेत. नाहींतर त्या कथांचें स्वारस्य जातें; उपक्रम आणि उपसंहार यांची हानि होते; आणि पुढें जो योगाचा प्रचार चालू होऊन राहिला आहे त्या प्रचाराची आणि या छांदोग्य उपनिषदाची एकवाक्यता होत नाहीं. ”

आतां येथें साहजिक अशी शंका उत्पन्न होते कीं शंकराचार्यांनें हा येवढा उपद्व्याप कां केला ? कारण हीं क्षेपकें बहुधा शंकराचार्या-सारख्या एखाद्या अद्वैती संन्याश्यानें आपमतलबास्तव ब्रह्मसूत्रांत घुसडून

देण्याचा बळकट संभव आहे. आणि मग ज्या अर्थीं एकदां तीं शांकर-भाष्यांत येऊन बसलीं त्याअर्थीं पुढील सर्व आचार्यांना आपआपल्या भाष्यग्रंथांत त्यांचा यथासंप्रदाय विचार करणें भाग आहे. ज्या शंकराचार्याला ईशावास्यासारख्या साक्षात् श्रुतींत क्षेपक पद घालण्याची दिक्कत वाटली नाहीं तो ब्रह्मसूत्राची थोडी च क्षिति बाळगणार ? अर्थात् वरील शंकेचें निरसन शंकराचार्यांचें ईशोपनिषदावरील भाष्य पाहिलें कीं तेव्हां च होणार आहे. तेथें 'असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृता:' या मंत्रांतील 'असुर्या:' या शब्दावर निरूपण करतांना हे आचार्य म्हणतात 'असुर्या: परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य देवादयोऽप्यसुरास्तेषांच स्वभूता लोका असुर्या नाम–' जे देव अद्वयस्वरूपी परमात्मभाव न जाणल्याकारणानें असुरत्वाप्रत जातात त्यांचे लोक ते असुर्य लोक होत. येथें ज्या देवांना शांकरी अद्वैताचें ज्ञान होत नाहीं त्यांना ख्रिस्ती धर्मासारखी केवळ स्वर्गच्युति च नाहीं तर साक्षात् असुर्यवास म्हणजे नरकवास आहे. अर्थात् त्यांच्यापेक्षां अद्वैत वेदान्त्यांची योग्यता जास्त आहे हें सांगावयास नको च. मग देवांची जर ही कथा तर त्या देवांना भजणाऱ्या इतर मानवांची काय सांगावी, आणि त्यांतल्या त्यांत शूद्रांची ? देवांना असुर्यांपासून बाहेर राहण्याला ब्रह्मोपासनेचा तरी मार्ग मोकळा आहे पण शूद्रांना तो हि नाहीं. वास्तविकरीत्या बादरायणोक्त वेदान्तावर जर खरी कोणाची मालकी असेल तर शूद्रांची. कारण ब्राह्मणांना आपला वैदिक यज्ञमार्ग खुला होता. परंतु ज्या ब्राह्मणब्रुवांनीं तो मार्ग सोडून—नव्हे त्याची निंदा करून–ब्रह्मविद्येंत प्रवेश केला त्यांनीं तेथील मूळच्या मालकांना हुसकटून तेथें हि आपलें एकमेव स्वामित्व प्रस्थापित केलें. अशा स्थितींत शूद्रांना योग किंवा भक्ति यांवांचून दुसरा कोणता हि मार्ग राहिला नाहीं यांत नवल नाहीं. तेथें हि ब्राह्मण लुडबुड करण्यास जात नाहींत असें नाहीं. पण तेथें त्यांना सार्वत्रिक रीतीनें वेदाचें शस्त्र पुढें करतां येत नाहीं. निदान योगांत तरी करतां येत नाहीं हें खरें. तथापि भक्तिमार्गांतील मूर्तिपूजेंत त्यांनीं वेदांतील मंत्र बसवून आणि त्याचें

एक नवीन आगमशास्त्र बनवून तेथें हि जितकी सत्ता हस्तगत करणें शक्य होतें तितकी करण्यास सोडलें नाहीं. ही यज्ञांतून भक्तींत, मीमांसेंतून योगांत, वेदांतून पुराणांत उतरून शूद्रांशीं स्पर्धा करण्यांत ब्राह्मणांची अधोगति आहे यांत संशय नाहीं. या अधोगतीची पहिली पायरी आरण्यकांतून उपनिषदांत दिसून येते. या उपनिषदांचा जैमिनीच्या वैदिकधर्ममीमांसेंत चुकूनसुद्धां उल्लेख नाहीं. त्यांची सर्व प्रतिष्ठा ब्रह्मसूत्रांत आहे.

यासंबंधीं पंडितवर्य कुंटे आपल्या चिंतनिकेंत म्हणतात,—' आर्यविद्येशीं बादरायण सूत्रांचा संबंध काय आहे याचा विचार करतां आणि सूत्रांचा पूर्वापरभाव लक्षांत घेतां उपनिषदांतील सिद्धांताचा अनुगम बादरायण आपल्या सूत्रांत करतात असें आढळून येतें. पुनः उपनिषदें आणि संहिताब्राह्मणादि ग्रंथ यांचा परस्पर संबंध पाहतां, संहिता आणि ब्राह्मण यांत विशेषेंकरून कर्मकांडाचें विवेचन आहे तर उपनिषदांमध्यें ज्ञानकांड आणि उपासनाकांड यांचें आहे. आतां यद्यपि ही अशी परंपरा चालत आलेली असली तरी हे सारे च ग्रंथ एका काळीं उत्पन्न झाले असें म्हणतां येणार नाहीं. इतिहासदृष्ट्या उपनिषदांची परीक्षा केली असतां, त्यांमध्यें असें आढळतें कीं वैदिक परंपरेस दोष दिलेला असतो. वैदिक परंपरा ती कोणती ? वैदिक परंपरेप्रमाणें यज्ञमुख्य, ब्राह्मणादि जातिव्यवस्था मुख्य, आर्यांचें वर्चस्व मुख्य, अनार्य नीच अशी समजूत मुख्य, ऐहिक सुख मुख्य, तसें च पारमार्थिक सुख म्हणजे स्वर्गवास मुख्य, व संहिताब्राह्मण हे वेदग्रंथ मुख्य. या गोष्टींच्या विरुद्ध संहिता किंवा ब्राह्मण यांमध्यें एक हि वचन सांपडावयाचें नाहीं. परंतु उपनिषदांमध्यें या गोष्टींच्या विरुद्ध वचनें आढळतात. उदाहरणार्थ पुढील मुंडकोपनिषदांतील मंत्र पहा:—" प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म । एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दंति मूढा जरामृत्युं ते पुनरेवापि यंति ॥ " (मुं उ. १-२-७)—हे नाश होणारे, अदृढ म्हणजे अशक्त, अठराजण (१६ ऋत्विज, १ यजमान आणि १ पत्नी मिळून सोमयज्ञ करणारे) यज्ञरूपानें दृष्टीस पडतात. त्यांतील जे कनिष्ठ कर्म तें

च श्रेष्ठ मानून, हे आनंद पावतात. असे हे मूढ पुनः पुनः जरामृत्यूप्रत जातात. '—या प्रकारें हें यज्ञकर्माला दोष देऊन, स्वर्गाला तुच्छ लेखून, देवांना कमीपणा आणून, ब्रह्माचें स्तोम माजवून आणि मोक्षाचें महत्त्व गाऊन सदर वेदान्त्यांनीं मनुष्याच्या मागें जें जरामृत्यूचें भय लावून दिलें तें या उपनिषत्काळापासून आजतागाईत दृढबद्ध होत्सातें कायम राहिलें आहे. वास्तविकरीत्या ब्रह्म हें जगताच्या प्रभवप्रलयांत च नित्य आणि शाश्वत स्थिर राहणारें आहे. मग अशा ब्रह्माशीं केवळ ज्ञानानें च नव्हे तर यज्ञकर्मानें एकात्मता पावणाऱ्या मानवी जीवात्म्याला स्वर्गावांचून दुसरा कोणता मोक्ष आहे आणि तत्प्रीत्यर्थ पुनः पुनः जन्म-मरण आलें म्हणून त्याचें भय बाळगण्याचें काय कारण आहे? या जन्ममरणाची भीति ज्या ब्राह्मणांना यज्ञकर्माचा कंटाळा येऊन संन्यास-मार्ग विहित वाटला किंवा ज्यांना यज्ञकर्माचा अधिकार च नसल्या-कारणानें संन्यासांत मोठेपणा दिसला अशांनीं आपल्या स्वतःकरितां निर्माण केली आहे. तिचा यज्ञकर्त्या ब्राह्मणांना कांहीं संपर्क नाहीं. मूळ संहिताब्राह्मणांच्या यज्ञभूमीवर ब्रह्मचर्य आणि गार्हस्थ्य हे दोन च आश्रम विराजमान होते. तिसरा वानप्रस्थाश्रम आरण्यायनांतून म्हणजे अरण्यविद्येंतून निघाला व शेवटीं उपनिषदाच्या ब्रह्मविद्येंत किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे आत्मविद्येंत परिव्राजकत्वाला म्हणजे संन्यासाला विशेष महत्त्व प्राप्त झालें. आतां हा परिव्राट् केवळ ब्राह्मणांत च राहिला नाहीं तर ब्राह्मणेतरांत हि तपोमार्गावर, योगमार्गावर, ध्यानमार्गावर, ज्ञान-मार्गावर, उपासनामार्गावर, भक्तिमार्गावर सार्वत्रिक संचार करूं लागला.

जैमिनीच्या मीमांसेंत बादरी नांवाचा एक आचार्य वारंवार येतो. तसा च तो बादरायणसूत्रांत हि येतो. बहुधा तो जैमिनीच्या विरुद्ध पूर्वपक्ष करतो; क्वचित् त्याचें मत जैमिनि आधार म्हणून हि देतो. अशा बादरीचा नातु कदाचित् ब्रह्मसूत्राचा कर्ता बादरायण असावा. या बाद-रायणानें उपनिषदांतील इतस्ततः विखुरलेलीं ब्रह्मविषयक वाक्यें एकत्रित करून त्यांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न आपल्या सूत्रग्रंथांत केला आहे—

'तत् तु समन्वयात्।' समन्वय म्हणजे निरनिराळीं वाक्यें घेऊन, तीं एकत्र मांडून, त्यांचा परस्पर संबंध पाहून, त्या पासून ज्या पद्धतीनें अनुगम म्हणजे व्यापक सिद्धांत काढावयाचा तिचें नांव समन्वय. अशा समन्वयानें, बादरायण म्हणतात, वेदांतून केवळ कर्माचें अनुष्ठान च नाहीं तर ब्रह्माची सिद्धि होते. तथापि मुख्यतः हीं वाक्यें उपनिषदांतील असतात. आतां उपनिषद्ग्रंथ हे निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या आचार्यांनीं रचिले असल्याकारणानें यद्यपि त्यांत एक च ब्रह्मविषय असला तरी त्यासंबंधीं निरनिराळीं भिन्न मतें असणें शक्य आहे व त्यावरून उपासनेच्या साधनमार्गांत तर उपास्यांना धरून पुष्कळ च भेद दिसून येणार आहेत. हीं ब्रह्मविषयक मतें ब्रह्मसूत्राच्या पहिल्या अध्यायांतील चारी पादांत निरनिराळ्या दृष्टींनीं पुढें आलीं आहेत. त्यांतील पहिल्या पादांत साक्षात् ब्रह्मपर वाक्यें येऊन त्यांचा विचार झाला आहे. दुसऱ्या पादांत स्थळ आणि विषय हीं आधेय घेऊन त्यांवरून ब्रह्म-विचार आहे. तिसऱ्या पादांत ब्रह्म हें ज्यांना आधार आहे अशांना धरून त्याचा विचार आहे. व चौथ्या पादांत जे शब्द ब्रह्मेतर वस्तूंना हि लागूं शकतात—उदाहरणार्थ सांख्यांची अव्यक्त प्रकृति—त्यांचें निरसन करून ब्रह्माचें आदिकारणाच्या ठायीं योग्य अस्तित्व स्थापन करण्यांत आलें आहे. अर्थात् अशा विस्तृत विवरणांत हीं सर्व मतमतांतरें सहज दृग्गोचर होत असलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. म्हणून च उपनिषदांत क्वचित् ब्रह्म हें सगुण म्हटलें तर निर्गुण हि मानलें जातें, व क्वचित् साकार दर्शविलें तर निराकार हि ठरविण्यांत येतें. या विरोधा-बद्दल स्वतः बादरायणाला कांहीं किंतु वाटत नाहीं. कारण तो द्वंद्व-निर्द्वंद्वाच्या अढळ पदावर उभा असतो. पण त्यासंबंधीं पुढील द्वैताद्वैती भाष्यकार आचार्यांचा मात्र मोठा गोंधळ उडून गेलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. या ब्रह्माच्या गुणागुणांवरून उपासनेंत हि दोन प्रकार होतात—(१) निर्गुणोपासना, व (२) सगुणोपासना. तथापि निर्गुणोपासना झाली तरी तिला ॐ काररूप प्रणवासारखें एखादें अक्षर घ्यावें लागतें व तें

यथार्थ सगुणांत मोडतें. सगुणोपासनेला मात्र नाना प्रतीकें साधनरूप होतात. मग कोणी आकाशाला ब्रह्म म्हणतो, तर कोणी वायूंत ब्रह्म पाहतो; कोणी प्राणाला ब्रह्म समजतो, तर कोणी मनाला ब्रह्म मानतो; कोणी वाणीला ब्रह्म लेखतो, तर कोणी इंद्रियांना ब्रह्म ठरवितो; व या रीतीनें त्या त्या प्रतीकाच्या द्वारें तो तो आपली ब्रह्मोपासना साधून घेतो. या प्रकारें ज्योति ब्रह्म, गायत्री ब्रह्म, उद्गीथ ब्रह्म, प्राण ब्रह्म, दहर ब्रह्म, भूमा ब्रह्म इत्यादि नाना ब्रह्मरूपें उदयास येतात, त्यावरून मागें सांगितल्याप्रमाणें वैश्वानरविद्या, उद्गीथविद्या, प्राणविद्या, संवर्गविद्या, आनंदविद्या, पुरुषविद्या इत्यादि ब्रह्मविद्या निघतात, व उपासनेला श्रद्धा, सत्य, तप इत्यादि शुद्ध गुणभाव हि उपयोगी पडतात. बादरायणाचा मुख्य कटाक्ष हा कीं, जीवाची पुरुषार्थसिद्धि 'विद्यतः'= विद्येनें म्हणजे ब्रह्मविद्येनें होते, जैमिनि म्हणतो त्या प्रमाणें केवळ कर्मानें होत नाहीं. हा दोघांत मोठा भेद आहे. तथापि जैमिनि विद्या मानीत नाहीं असें नाहीं; पण ती कर्माचें अंग म्हणून मानतो, बादरायणाप्रमाण स्वतंत्र मानीत नाहीं.

वर्णाश्रमधर्मांत अशा ब्रह्मविद्येचा अधिकार चारी आश्रमांत सारखा आहे. हें च काय पण तो अनाश्रमीला सुद्धां जपाच्या द्वारें सांगितला आहे. किंबहुना 'तपसा, ब्रह्मचर्येण, श्रद्धया, विद्यया, आत्मानं अन्विष्येत्' हा उपनिषदाचा आदेश सर्वसामान्य म्हटला म्हणजे तो चारी वर्णांना च काय पण वर्णबाह्यांना सुद्धां लागू पडणारा आहे. मग शूद्रांना अधिकार नाहीं असें म्हणण्यांत काय स्वारस्य आहे? तथापि हें अन्वेषण आत्म्याचें आहे, ब्रह्माचें नाहीं. ब्रह्माचें अन्वेषण एका च यज्ञमार्गा-वर शक्य आहे. आणि वेदांचा यज्ञमार्ग जरी केवळ त्रैवर्णिक द्विजांना च विहित असला तरी तैत्तिरीयारण्यकांत सत्य, तप, दम, शम, दान, धर्म, प्रजनन, अग्नित्रय, अग्निहोत्र, यज्ञ, मानस, न्यास हे जे मोक्षोपाय सांगि तले आहेत त्यांतील अग्नित्रय—अग्निहोत्रादि वेदांच्या लाक्षणिक धर्मांत येणारे मार्ग सोडून बाकीचे सर्वसामान्य मानण्यास हरकत नाहीं. निदान

भगवद्गीतेनें तरी द्रव्ययज्ञापेक्षां जपयज्ञ या च कारणानें अधिक प्रशस्त मानला असून त्या यज्ञांत जप, तप, ज्ञान, भक्ति इत्यादिकांचा सम्यक् समावेश दर्शविला आहे. विद्या दोन प्रकारची म्हटली आहे—(१) अभ्युदयफला, आणि (२) निःश्रेयसफला किंवा मोक्षफला. प्राचीन यज्ञकर्त्या वैदिकाचार्यांच्या मतें एका यज्ञविद्येंत च या दोन्ही फलांची सिद्धि असल्याकारणानें आणि त्यांचें निःश्रेयस देवनिवासस्थान जो स्वर्ग त्या पलीकडे नसल्याकारणानें ते आपल्या कामनासिध्यर्थ ज्या इंद्रादि देवांचें यज्ञानें पूजन करीत त्या देवांना दुसऱ्या कोणाची कशाकरितां हि उपासना करावी लागत नाहीं असें यथार्थ प्रतिपादन करीत. परंतु पुढें ब्रह्मवादी जनांनीं आणि आचार्य उपासकांनीं जेव्हां त्या देवांच्या शिरोभागीं एक ब्रह्म कायमचें स्थापन केलें तेव्हां त्या ब्रह्माची उपासना सर्व च देवमानवांनीं करावी किंवा नाहीं हा प्रश्न उपस्थित झाला. तथापि देव आणि मानव यांत जो भेद आहे तो लक्षांत घेतां देवांना मानवासारखी ब्रह्मविद्येची अपेक्षा दिसत नाहीं. कारण मानवाशीं तुलनेनें पशु हा जसा पूर्ण अज्ञानी आहे तसे देव पूर्ण ज्ञानी आहेत. हे देव वेदांत सांगितलेले साध्यदेव होत. मानव हा च एक अज्ञानांतून ज्ञानांत वर चढण्याच्या योग्यतेचा आहे. म्हणून त्याच्यामागें देवयजन आणि ब्रह्मज्ञान हीं दोन्ही सारखीं लागलेलीं आहेत. देवयजनांत कर्म होतें, ब्रह्मज्ञानांत उपासना घडते. या शिवाय त्याचे करितां तप, योग, ध्यान, भक्ति हे मार्ग आहेत ते निराळे च. यांपैकीं कोणाचा च देवांना कांहीं उपयोग नाहीं. देव हे अज आणि अव्यय अशा निर्गुणस्वरूपी अव्यक्त ब्रह्माचे नाना व्यक्त गुणांश होत निर्गुण ब्रह्माला सगुणांत यावयाचे म्हणजे च देव व्हावयाचे. अशा अनेक देवस्वरूपी व्यक्त गुणांशांचें एकत्रीकरण झालें कीं ती च निर्गुण मूर्ति पूर्णता पावते व अव्यक्त राहते. मग या नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव ब्रह्माच्या गुणांशांना मोक्षाची आवश्यकता काय आणि ब्रह्मविद्येचा अधिकार तरी कशाला? तेथें बंधन च नाहीं तर मोक्ष कोठला आणि अज्ञान च नाहीं तर ज्ञान

कसलें? या सर्व बंधमोक्षाच्या व ज्ञानाज्ञानाच्या गोष्टी संसारांत व्यवहार करणाऱ्या मानवी जीवाकरितां आहेत, व देव हे त्याला त्या व्यवहारांत मदत करणाऱ्या गुणशक्ति आहेत. त्यांच्या कृपेवांचून मानवाचें पाऊल पुढें पडावयाचें नाहीं. अशा देवांच्या मागें मानवानें या नसत्या उपाधी चिकटविण्याचें कारण काय? प्राचीन सुबुद्ध मीमांसकांनीं हें पाप केलें नाहीं. ही या अर्वाचीन संन्याशी वेदान्त्यांची देवांना खालीं ओढून आपल्या बरोबरीचे करण्यांत शुद्ध समतावादाची (Socialistic) दृष्टि आहे, आणि त्या च बरोबर मानवी स्वभावाप्रमाणें शूद्रांना वर येण्यास हरकत करण्यांत वैषम्य राखण्याची वृत्ति आहे. छांदोग्यादि उपनिषदांतून ज्या इंद्रविरोचनाच्या व भृगुवारुणीच्या कथा आहेत त्या केवळ मानवाकारितां मानवानें अर्थवादात्मक रचिल्या आहेत; आणि ज्या जानश्रुतिरैक्काच्या व सत्यकाम जाबालाच्या आहेत तीं स्पष्ट सामाजिक सत्य दृश्यें आहेत. या दृश्यांतून शूद्रांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार च काय पण ती विद्या त्यांना च मूळ अवगत असल्याचें दिसत आहे. आतां प्रजापतीकडून ज्ञान संपादण्याच्या ज्या कांहीं कथा आहेत त्या शुद्ध पशुपक्षांच्या तोंडून मानवांना नीतिबोध करणाऱ्या इसापनीतींतील गोष्टीसारख्या आहेत. कारण येथें इंद्र आणि विरोचन हे कोणी स्वर्गीय देव नाहींत तर भूलोकांतील मानव आहेत. स्वर्गांतील देवांच्या नांवानें मानवांत जो एकाकाळीं देवगण होता त्यांतील पुढारी इंद्र नामक मानव व त्याच्या प्रतिस्पर्धी असुरगणांतील पुढारी विरोचन हा हि एक मानव असे दोघे प्रजापतीकडे आत्मज्ञानार्थ गेले. हा प्रजापति म्हणजे सदर नासदीयसूक्ताचा कर्ता जसा नाकाडोळ्याचा प्रजापति तसा च कोणी ज्ञानी मानव मानला पाहिजे किंवा हें एक लाक्षणिक रूपक समजलें पाहिजे. कारण अशा प्रजापतीकडे इंद्रविरोचन हे जीवदेह च केवळ जातात असें नाहीं तर छांदोग्यांत जी दुसरी एक इंद्रिय आणि प्राण यांची कथा आहे तींत प्राणाशीं श्रेष्ठत्वाबद्दल भांडणारीं वाणी, चक्षु, श्रोतृ, मन आणि रेत हीं इंद्रियें सुद्धां आपला निवाडा करून घेण्याकरितां गेलेलीं दृष्टीस

पडतात. सारांश, असल्या अलंकारिक किंवा लाक्षणिक कथानकांवरून वस्तुस्थितिवाचक सिद्धान्त काढणें आणि ते सत्य मानणें हें एक तर निर्बुद्धतेचें लक्षण समजलें पाहिजे किंवा आपमतलबाचें म्हटलें पाहिजे. शंकराचार्यासारख्या त्रिकांड पंडिताला निर्बुद्ध कसें म्हणावें? तथापि त्याला जरी इतिहासाचें आणि इतिहासाच्या दृष्टीनें अर्थ लावण्याचें ज्ञान नसलें तरी येथें मात्र देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार ठरविण्यांत त्याचे अज्ञान नाहीं तर मतलब दिसणार आहे हें खास. तो म्हणजे मीमांसकांनीं श्रेष्ठ मानलेल्या इंद्रादि देवांना अद्वैती संन्याशापेक्षां कमी लेखून त्यांच्या स्वर्गाला आपल्या मोक्षापेक्षां तुच्छता आणणें हा होय. आतां इंद्रविरोचन हे ज्या प्रजापतीकडे आत्मज्ञानार्थ गेले व त्याचकरितां भृगु वरुणाकडे गेला हे प्रजापति आणि वरुण कोण? देव च ना? मग या देवांना ब्रह्मविद्या कोठून आली? शांकरभाष्य वाचून आल्यास न कळे! सारांश, शंकराचार्यादि अर्वाचीन द्वैताद्वैती आचार्यांना बादरायणांच्या द्वारें देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार बहाल करण्याचा खटाटोप व्यर्थ आहे, सांप्रदायिक मूर्खपणाचा हट्ट आहे यांत कांहीं संशय नाहीं.

"आतां ही ब्रह्मविद्या ज्या उपनिषत्काळापासून वाढीस लागली तो काळ मोठा विचारक्रांतीचा होता. त्यांत प्राचीन विचारपद्धति पूर्ण बदललेली दृष्टोत्पत्तीस येते. ही गोष्ट छांदोग्य उपनिषदावरून सहज लक्षांत येणारी आहे. छांदोग्योपनिषदांतील अध्यात्मविचाराचें सर्व धोरण प्रत्यक्ष अनुभवनीय विषयांना धरून आहे. ब्रह्मांडांत सत्य वस्तु एक च आहे या सिद्धान्तावर त्यांतील ब्रह्मविद्येची उभारणी आहे. पण तो मांडण्याची पद्धत पूर्वपरंपरा कायम ठेऊन, लोकांचा ज्या विषयाशीं गाढ परिचय होता तो जसाच्या तसा अढळ राखून, व त्यांतील परिभाषा जशीच्या तशी ग्रहण करून अवलंबिण्यांत आली. मग सहज च अग्निहोत्र करावें हें योग्य आहे, पण तें अग्निहोत्र म्हणजे आध्यात्मिक अग्निहोत्र होय; साक्षात् कर्मांत असलेलें नव्हे. या प्रकारें मूळ विषयाचा कटाक्ष फिरवून आकाश, भूमा, अक्षर, प्रणव, त्रिमात्र, दहर,

वैश्वानर, आत्मा, अंगुष्ठमात्र, परंज्योति इत्यादि शब्दांचे वास्तविक अर्थ न घेतां त्यांत सारें ब्रह्मनिरूपण आहे असें दाखविण्यांत येऊं लागलें. हें या विचारपद्धतीचें वैशिष्ट्य आहे. तसें च ज्या वेळीं हीं उपनिषदें लिहिलीं गेलीं त्यावेळीं लोकांच्या आचारांत हि मोठें मन्वंतर घडत होतें. घर सोडून आरण्यांत जावें, तेथें झाडाखालीं एकांतांत बसावें, आणि ब्रह्मविचार करावा. हें च काय तें आपलें कर्तव्य, हा च कायतो आपला धर्म, असें त्यांस वाटूं लागलें. हें च पूर्वनिर्दिष्ट आरण्यायन होय. पूर्वी ब्रह्मवाद्यांच्या काळीं वेद शिकत बसणें यास च ते ब्रह्मचर्य म्हणत. आतां हे अशा आरण्यायनास ब्रह्मचर्य म्हणूं लागले. असें ब्रह्मचर्य आचरून आतां स्वर्ग मिळवावयाचा नाहीं तर ब्रह्मविद्या संपादून मोक्ष साधावयाचा. अशा ब्रह्मविद्येंत दृढ संकल्प करून ध्यान करावें असें ठरलें. या ध्यानाचें सामर्थ्य इतकें दिसलें कीं ज्यास पितर भेटण्याची इच्छा व्हावी त्यास पितर भेटावे, ज्यास गंधमाल्यप्राप्तीची इच्छा व्हावी त्याच्या पुढें गंधमाल्य येऊन पडावें. ही एक त्या वेळच्या ध्यानाची पद्धत होती. तींतून च पुढें सांप्रतच्या योगसंप्रदायाचा उपक्रम झाला. अशा आरण्यायनांतून यद्यपि वानप्रस्थाश्रम स्थापित झाला तथापि तेवढ्यावरून ध्यानाचा व योगाचा वाढता संरंभ आटोपतां येईना. म्हणून हळुंहळुं त्यांतून सर्वसंगपरित्याग करून आणि परिव्राजक होऊन हंसपरमहंसपंथाच्या संन्यासाश्रमाची प्रथा पडली. ही गोष्ट सर्व च बुद्धिवादी बौद्धांना आणि संयमवादी जैनांना इष्ट अशी घडून आली. ज्या आचार्यांनीं उपनिषदांची रचना केली त्यांना यज्ञसंप्रदाय, धर्मसंप्रदाय, गाथा, कथा, इतिहास, पुराण, नाराशंसी इत्यादि सर्व प्राचीन वेदविद्येंतील गोष्टी मान्य होत्या. पण आतां बौद्धादींनीं त्या सर्व त्याज्य ठरवून आपल्या निराळ्या गाथा, कथा उपस्थित केल्या. सारांश, उपनिषत्कालीन आचार्यांना जे वेद आणि यज्ञ मान्य होते त्याचा बौद्धांनीं सर्वथैव त्याग केला इतकें च नाहीं तर त्याबद्दल साक्षात् द्रोह माजविला. या दृष्टीनें पाहिलें असतां जैमिनीच्या पूर्वमीमांसासिद्धांतामध्यें आणि बादरायणाच्या उत्तरमीमांसा-

सिद्धांतामध्यें मोठा फरक दिसून येतो. पूर्वमीमांसक हे आपल्या कामना सिद्ध व्हाव्या म्हणून इंद्रादि देवांचें मोठ्या भक्तीनें आव्हान करीत आणि ते देव दुसऱ्या कोणाची उपासना करीत नाहींत असें मानीत. उलट बादरायण हा त्या इंद्रादि देवांना ब्रह्माची उपासना करावयास लावतो व मुक्तीचा मार्ग दर्शवितो." असें या विषयावर कुंटे यांचें निरूपण आहे. पण बिचारा बादरायण! तो या शंकराचार्यासारख्या एका आडमुठ्या आचार्याच्या हातांत सांपडून च केवळ या पापास प्रवृत्त होतो.

बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रावर चार आचार्यांचीं चार निरनिराळीं भाष्यें आहेत आणि त्या आचार्यांचे परस्परविरुद्ध असे चार निरनिराळे संप्रदाय आहेत. हे आचार्य म्हणजे शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य आणि वल्लभाचार्य होत. हे सर्व आचार्य सरासरी दोनदोनशें वर्षांच्या अंतरानें दक्षिणेंत उदय पावले, पण त्यांच्या संप्रदायांचा विस्तार मात्र सार्वत्रिक भरतखंडभर झाला शंकराचार्यांचा काळ शके ७१०–७४२ असा ३२ वर्षांचा मानला जातो; तर रामानुजाचा शके ९३८–१०२५ असा ८७ वर्षांचा, मध्वाचा शके १११७–११९८ असा ८१ वर्षांचा, व वल्लभाचा शके १४०१–१४५३ असा ५२ वर्षांचा दिसून येतो. अध्यात्मशास्त्रांतील मुख्य जीं तीन तत्त्वें–जीव, जगत् आणि ईश्वर त्यांच्या परस्पर संबंधांविषयीं या चारी आचार्यांत तीव्र मतभेद आहेत आणि ते त्यांच्या भाष्यग्रंथांत पूर्णपणें विशद झाले आहेत. येथें एक अशी शंका येते कीं ब्रह्मविद्येंतील ब्रह्म हें जर एकमद्वितीयं आहे तर त्यासंबंधीं हीं निरनिराळीं भिन्न मतें कां असावींत? तर याचें कारण हे मतभेद मूळ उपनिषदांत आणि ब्रह्मसूत्रांत च ग्रथित आहेत. आणि म्हणून या आचार्यांना त्यांतून आपआपले वेगवेगळे सिद्धांत काढतां येणें शक्य झालें आहे. या चतुष्टयांत शंकराचार्य हे केवळ निरपेक्ष अद्वैतवादी आहेत तर तद्विरुद्ध मध्वाचार्य केवळ निरपेक्ष द्वैतवादी आहेत. त्या दोहोंहून निराळे रामानुजाचार्य हे विशिष्टाद्वैतवादी आहेत तर या सर्वांना बाजूला टाकणारे वल्लभाचार्य हे शुद्धाद्वैतवादी आहेत. केवळ अद्वैतवादी

शंकराचार्य हे एक चैतन्यस्वरूपी परब्रह्म मात्र सत्य मानतात. बाकी कांहीं नाहीं. जें कांहीं प्रत्यक्ष जड दिसतें तें सर्व मिथ्या. ती केवळ भ्रांति. त्याची उपपत्ति अशी—शुद्ध चैतन्यावर मळ चढला म्हणजे त्याचें आवरण होतें, आणि त्यांतून एक अंकुर फुटला म्हणजे तो विवर्त बनतो. तें च हें सारें जगत्. ही केवळ माया आहे. जगन्निर्माणकर्त्री अशी कोणी स्वतंत्र प्रकृति नाहीं. शुद्ध चैतन्यरूप जें ब्रह्म तें च एक जगताचें निमित्त-कारण (Efficient cause) आणि उपादानकारण (Material cause) होय. जीव हा निराळा नाहीं. उपाधिभेदानें तो ब्रह्मापासून वेगळा भासतो मात्र. बाकी 'जीवो ब्रह्मैव नापरः।' अद्वैताच्या विरुद्ध सर्वतोपरि माध्व द्वैत आहे. मध्वाचार्यांच्या मतें ब्रह्म हें केवळ जगताचें निमित्तकारण आहे, उपादानकारण नाहीं. उपादानकारण वैशेषिकमता-नुसार नित्य परमाणु आहेत. ब्रह्म आणि ईश्वर एक च. तो च विष्णु. तो इच्छामात्रेंकरून आपल्या शक्तीनें जगताची मांडणी करतो. उपाधि नित्य च आहे. ती त्यानें साक्षात् निर्माण केली. जीव हि नित्य आहेत. ते ईश्वरापासून सर्वथैव निराळे आहेत. जीवानें सदैव विष्णूची भक्ति करावी आणि त्याची कृपा संपादावी. सर्वांच्या अन्तर्यामीं विष्णु आहे. तो केवळ सुखैकमय आहे. तेथें दुःखाचा लेश नाहीं. जीवाच्या मोक्षांत त्याला विष्णूच्या तीन गुणांवांचून बाकी सर्व गुण प्राप्त होतात. ते तीन गुण म्हणजे श्रीवत्सलांछन, श्रीलक्ष्मीपतित्व, आणि जगत्कर्तृत्व. द्वैतमता-प्रमाणें जीव, जड, आणि ईश या त्रयींत पांच अक्षय्य द्वैतें आहेत तीं येणें प्रमाणें—(१) जीव विरुद्ध जीव,(२) जीव विरुद्ध जड, (३) जीव विरुद्ध ईश, (४) जड विरुद्ध जड, आणि (५) जड विरुद्ध ईश. मध्वाचें द्वैत हें शंकराच्या अद्वैताला अगदीं तोडीस तोड आहे. म्हणून शंकराचे जसे चार मठांचे चार शिष्य तसे च मध्वाचे हि पद्मनाभतीर्थ, नरहरितीर्थ, माधवतीर्थ, आणि अक्षोभ्यतीर्थ असे चार शिष्य आहेत. आणि ते हि शांकर संन्याशाप्रमाणें च संन्यासदीक्षा घेतलेले आहेत. मात्र शांकर संन्यासाचा आनंदसंप्रदाय आहे तर माध्वांचा तीर्थ-

संप्रदाय आहे. या दोन्ही दोन निरपेक्ष (Absolute) टोंकांना गेलेल्या द्वैताद्वैती सांप्रदायांत शंकराचा कल जितका सौगत बौद्धाकडे झुकलेला दिसतो तितका च मध्वाचा कल कॅथॉलिक ख्रैस्त्याकडे वळलेला आढळून येतो.

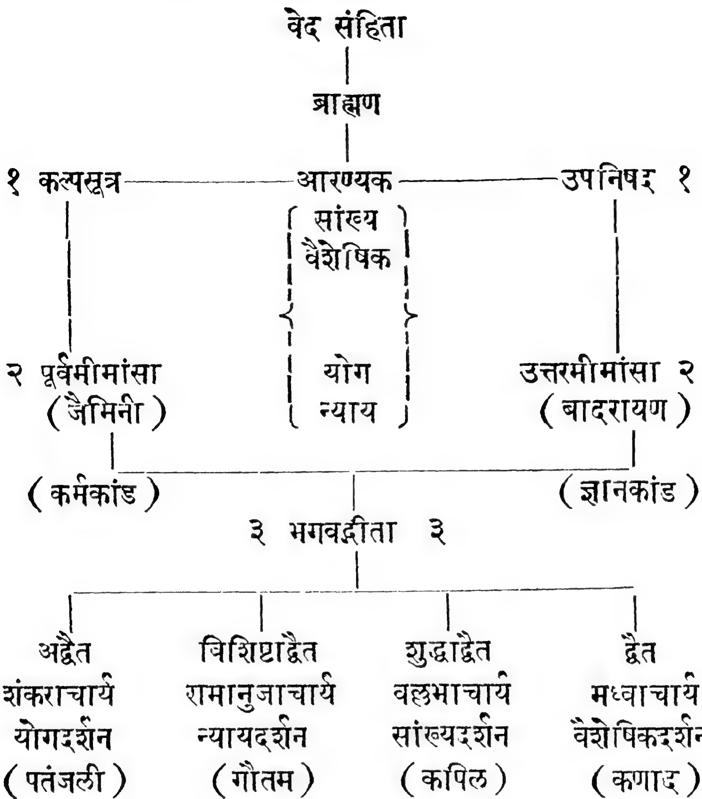
या दोन परस्पर विरुद्ध वेदान्तमतांपासून रामानुजाचा वेदान्त निराळा आहे. त्यांत वरील दोन्ही द्वैताद्वैतमतांची सारखी छाया आहे. येथें कांहीं अंशीं जीव आणि ब्रह्म यांचा भेद आहे आणि कांहीं अंशीं जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य आहे. म्हणून हे जसे विशिष्ट अद्वैतवादी आहेत तसे च विशिष्ट द्वैतवादी आहेत. मध्वाचा ईश्वर जसा विष्णु तसा रामानुजाचा पुरुषनारायण किंवा पुरुषोत्तम. हे दोघे हि शरीरधारी वैकुंठवासी आहेत आणि तसे च सत्यसंकल्प सकलमंगलगुणनिधि आहेत. अर्थात् ते सगुण साकार आहेत, निर्गुण निराकार नाहींत, हें उघड आहे. रामानुजाची सृष्टीची उत्पत्ति आणि जीवाची उत्पत्ति शंकराच्या सृष्ट्युत्पत्तीपासून आणि जीवोत्पत्तीपासून निराळी आहे. शंकर म्हणतो परब्रह्माच्या ठायीं कांहीं एक विशेष अवस्था आहे. तिचें नांव प्रागवस्था. ती परब्रह्माची मूल शक्ति होय. ती च माया. ती च अविद्या. ती च प्रकृति. ती च उपाधि. तिच्यापासून हें चिदचिदात्मक जगत् उत्पन्न झालेलें भासतें. आणि अशा उपाधींत म्हणजे संसारांत परब्रह्म सांपडलें कीं तो च जीवात्मा होतो. उलट रामानुज म्हणतो नारायणापासून त्याच्या स्वकामनेनें प्रकृति उत्पन्न होते. ती नित्य असते. तिजमध्यें नारायण प्रवेश करून आणि तिच्याशीं संयुक्त होऊन ‘ बहुस्यां प्रजायेय ’ या संकल्पानुसार सृष्टि उत्पन्न करतो आणि तींत च जीवांना जन्म देतो. ते कसे ? तर जशा अग्नीपासून ठिणग्या निघाव्या तसे. पुनः सृष्टीचा प्रलय व्हावयाचा तो हि नारायणाच्या इच्छेनें च होतो. मध्व ब्रह्माला सृष्टीचें केवळ निमित्तकारण मानतो, उपादानकारण मानीत नाहीं; तर रामानुज शंकराप्रमाणें उपादान हि मानतो. तो वैशेषिकांचा आरंभवाद घेत नाहीं तर नैयायिकांचा ईश्वरवाद घेतो. तसें च रामानुज

हा शंकराप्रमाणें उपाधि अनित्य मानीत नाहीं आणि ती ज्ञानानें नाश पावते असें हि समजत नाहीं, तर मध्वाप्रमाणें जीवाच्या मुक्तावस्थेंत यद्यपि त्या जीवाला परमेश्वराइतका च आनंदाचा लाभ घडत असला आणि सर्वगुणसंपन्नता येत असली तत्रापि लक्ष्मीपतित्व आणि जगत्कर्तृत्व हें गुणैश्वर्य प्राप्त होत नाहीं असें प्रतिपादन करतो. या तिघांपासून वल्लभाचार्य हा अगदीं निराळा स्वतंत्र आहे. तो आपल्या वेदान्तमताला शुद्धाद्वैत हें नांव देतो आणि या रीतीनें शंकराचें अद्वैत एकदम अशुद्ध ठरवितो. तसें च रामानुजाच्या विशिष्टाद्वैताप्रमाणें त्यांत कांहीं धरसोड दिसत नाहीं आणि त्याला मध्वाचें एकांगी केवलद्वैत हि शंकराच्या एकांगी केवलाद्वैताप्रमाणें मान्य होत नाहीं. या सर्वांपेक्षां त्याच्या विचारसरणींत जास्त सुसंबद्धता आहे. तो शंकराच्या अद्वैताला अशुद्ध लेखतो कारण त्यांत तो बौद्धांच्या निर्वाणाचा रंग उतरलेला पाहतो. बौद्धांचें निर्वाण ही शांकर अद्वैतासारखी च एक विशेष अवस्था आहे. तिचें वर्णन धर्मार्थसंग्रहांत येणेंप्रमाणें केलें आहे:—'तें अच्युत पद आहे. तें अनंत आहे. त्याला उत्पत्ति–स्थिति–लय नाहीं. तें जड नाहीं. तें सर्वोत्तम आहे.' हें माध्यमिक बौद्धांचें निर्वाण होय. तें जुन्या नास्तिरूप शून्यनिर्वाणापासून अस्तिरूपानें निराळें आहे. म्हणून च तें शंकराच्या अद्वैताला आधारभूत झालें आहे. अशा निर्वाणापासून ज्या अर्थी जीव आणि जगत् या कोणाची च उत्पत्ति होत नाहीं त्या अर्थी शंकराला हें सर्व मायारूप मिथ्या दिसतें यांत नवल नाहीं. वल्लभ हा सांख्यांच्या भूमिकेवरून वेदान्तांत शिरतो. म्हणून त्याचीं विधानें उपनिषदांशीं आणि ब्रह्मसूत्राशीं अचूक मिळून गेलेलीं दिसतात. या बद्दल पंडितवर्य कुंटे यांनीं आपल्या चिंतनिकेंत जागोजाग त्याच्या मताकडे वाचकांनीं लक्ष पुरवावें अशी शिफारस केली आहे. कांहीं कांहीं ठिकाणीं तर त्याचीं निरूपणें जशीं बिनतोड असतात तशीं च अत्यंत रमणीय दिसून येतात. उदाहरणार्थ, ब्रह्मसूत्राच्या पहिल्या अध्यायाच्या द्वितीय पादांतील २८ ते ३२ सूत्रांवरील त्याचें भाष्य पहावें. त्यांत त्यानें या

सूत्रांत जैमिनि, आश्मरथ्य, आणि बादरि या आचार्यांनीं उपनिषदांतील ब्रह्माच्या साकारतेचीं जीं आपआपल्यापरीं कारणें दिलीं आहेत त्यांवरून त्यांच्या विचारपद्धतींचें अत्यंत मार्मिक विवेचन केलें आहे. वल्लभ हा द्वंद्वनिर्द्वंद्ववादी आहे आणि त्याचें मुख्य द्वंद्व भगवद्गीतेंतील प्रभवप्रलय हें आहे. याला च तो आविर्भाव आणि तिरोभाव हे पर्याय योजतो. परब्रह्म हें एक च एक ‘शुद्ध–अद्वैतरूप’ म्हणजे गीतेच्या भाषेंत निर्द्वंद्वरूप आहे. पण त्याचे ठायीं आविर्भाव पावण्याची आणि तिरोभूत होण्याची द्विविध शक्ति आहे. अर्थात् ही शक्तीचीं दोन्ही रूपें सापेक्ष आहेत. तो शुद्ध द्वंद्ववादी आहे म्हणून च सांख्यांचा परिणामवाद घेतो आणि संपूर्ण चिदचिदात्मक जगत् हें ब्रह्माचा परिणाम आहे असें मानतो. तो ब्रह्म हें जगताचें समवायीकारण (Inseparable cause) समजतो. शंकर आणि रामानुज हे जे ब्रह्माला उपादानकारण आणि निमित्तकारण मानतात त्यापासून समवायीकारण निराळें आहे. पहिल्या दोन कारणांत एकतर पूर्ण अभेद असतो किंवा पूर्ण भेद होतो. पण समवायी कारणांत द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें भेदांत अभेद आणि अभेदांत भेद दिसून येतो. म्हणजे त्यांत भेदाभेद हें द्वंद्व कायम राहतें. वाल्लभमतें जीव, जड, आणि ब्रह्म यांत भेद मुळीं च नाहीं. भेद जो दिसतो तो केवळ परिणामामुळें. त्यापासून जीव आणि जड असे दोन अर्थ निघतात. हे दोन्हीं भिन्न भिन्न घेतले म्हणजे दोन प्रकार झाले, दोन्ही एकमेकांत मिसळले म्हणजे तिसरा प्रकार उत्पन्न होतो. नुसतें चैतन्य, नुसतें जड, आणि जड व चैतन्य यांचें मिश्रण. असा अर्थ त्रिविध झाला. जड हा चैतन्याचा परिणाम आहे, जीव जडाचा परिणाम आहे, आणि या रीतीनें जीव आणि जड हे दोन्ही ब्रह्माचे परिणाम आहेत. जगताची रहाटी निरंतर आहे. तींत जे नाना अर्थ दिसतात ते केवळ आविर्भाव आणि तिरोभाव या द्वंद्वाच्या योगें होत. अशा जगतांत कांहीं नवीन उत्पन्न होत नाहीं आणि कशाचा नाश घडत नाहीं. एखाद्या पदार्थाचा नाश झाल्या सारखा वाटतो म्हणजे तो पदार्थ

दृष्टिआड होतो. हा च तिरोभाव. एखादा पदार्थ उत्पन्न होतो म्हणजे दृष्टिसमोर येतो हा आविर्भाव. या प्रकारें जगाचें हें रहाटगाडगें नित्य आणि शाश्वत आहे. ही विचारसरणी प्राचीन सांख्यांना धरून अर्वाचीन भौतिक सिद्धांतांशीं सर्वथैव मिळून जाणारी आहे.

सारांश, या चारी आचार्यांच्या चारी भिन्न भिन्न वेदान्तसिद्धान्तांची मांडणी पाहिली व त्यांचा षड्दर्शनांपैकीं कोणकोणत्या दर्शनाशीं विशेष संबंध पोंचतो हें लक्षांत घेतलें म्हणजे शांकर अद्वैत हें योगाच्या आत्मकैवल्याशीं मिळून गेलेलें, माध्व द्वैत हें वैशेषिकांच्या पायावर उभें असलेलें, रामानुजी विशिष्टाद्वैत हें न्यायशास्त्राशीं निगडित झालेलें, आणि वाल्लभी शुद्धाद्वैत सांख्यांच्या द्वंद्वाला धरून चाललेलें यथार्थ प्रत्ययास येतें. या चार हि आचार्यांनीं उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें आणि भगवद्गीता यांवर आपआपल्या विशिष्ट मतांनुसार स्वतंत्र भाष्यग्रंथ लिहिले आहेत व तदन्वयें निरनिराळे संप्रदाय हि उपस्थित केले आहेत. या तीन ग्रंथांच्या समूहाला प्रस्थानत्रयी अशी संज्ञा आहे. ही ज्ञानमार्गावरील प्रस्थानत्रयी होय. याच्या उलट जर एखादी कर्ममार्गापर प्रस्थानत्रयी कल्पावयाची असेल तर ती कल्पसूत्रें, पूर्वमीमांसा आणि भगवद्गीता अशी कल्पितां येईल, व त्या दोहोंत भगवद्गीता सर्वसामान्य राहील. या दोन्ही त्रयी एका ब्राह्मणग्रंथांतून निघतात व ब्राह्मणग्रंथ हे चारी वेदांच्या संहितांतून वैदिक यज्ञधर्माचें भाष्यरूपानें विवरण करतात. या सर्वांचा षड्दर्शनांना धरून परस्पर संबंध पुढील वंशक्रमावरून एका दृष्टिक्षेपाबरोबर चांगला लक्षांत येईल व त्यांत द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील अद्वैताविरुद्ध द्वैतांत शंकराचार्यांशीं मध्वाचार्यांचा पूर्ण विरोध दृष्टीस पडून मध्यंतरीं रामानुजाचार्य आणि वल्लभाचार्य यांचा दोहोंशीं कांहीं बाबतींत साहचर्य आणि कांहीं बाबतींत विरोध आढळेल:—



या प्रकारें या चार हि भाष्यकारांत जो मोठा महत्त्वाचा भेद आहे तो द्वैताद्वैतासंबंधीं होय. त्यांत शंकराचार्य आणि मध्वाचार्य हे दोघे दोन टोंकांनां असून मध्यंतरीं रामानुज आणि वल्लभ आहेत. या सर्वांचा एक च कटाक्ष कीं संपूर्ण ब्रह्मसूत्र हें आपल्या विशिष्ट मताप्रमाणें आहे असें सिद्ध करणें. या सर्व मतभेदाला मूलकारण शंकराचार्यांचें केवलाद्वैत होय. हें अद्वैत बाकीच्या तिघांना हि मान्य नाहीं. तें सर्वथैव बौद्धांच्या वळणावर असल्याकारणानें हे तिघे हि शंकराचार्याला प्रच्छन्न बौद्ध लेखतात, व आपआपलीं भाष्यें वैदिक विचाराशीं जुळवि-

ण्याचा आटोकाट प्रयत्न करतात. पुनः हे तिघे जरी यज्ञमार्गांतून ढळलेले असले तरी भक्तिमार्गांत गढलेले दिसतात. शंकराच्या मार्गांत यज्ञ नाहीं आणि भक्ति हि नाहीं तर सर्वसंगपरित्याग आहे. मध्वाचा संन्यास शंकराच्या तोडीस तोड आहे पण त्यांत अखेर भक्तीची विरक्ति आहे, विरक्तीची भक्ति नाहीं. रामानुज जरी स्वतः यतींद्र असला तरी त्याचा संप्रदाय संन्यासाचा नाहीं, व वल्लभ हा तर साक्षात् गृहस्थाश्रमी आहे. जसे प्राचीन ग्रीक उदासी ‘ स्टोइक्स ’ तसा शंकराचा खडतर तापसमार्ग पाहिला म्हणजे निसर्गाच्या ओघांत त्याला प्रतिरोधक वल्लभाचा ‘ एपिक्यूरिअन् ’ पुष्टिमार्ग निघावा यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं. शंकर हा आपल्या भाष्यांत श्रुतिस्मृतीबरोबर भारतांतील दाखले घेतो तर मध्व हा आपली सारी भिस्त पुराणांवर ठेवतो. रामानुज हा मोठा प्रामाण्यवादी नैयायिक आहे तर वल्लभ जाडा मीमांसक आहे. म्हणून या दोघांचा सर्व भर शब्दार्थमीमांसा आणि न्यायप्रयोग यांवर आहे. अर्थात् वल्लभ हा जागोजाग शंकराचार्याच्या विरुद्ध जैमिनीची बाजू उचलून धरतांना दिसतो. शंकराचार्य हा भक्तिमार्गांत शिवशक्तीचा पुरस्कर्ता आहे तर बाकी तिघे विष्णुलक्ष्मीचे आहेत. तथापि रामानुज हा विष्णूचें पुरुषनारायण हें प्रतीक घेतो तर मध्व हा साक्षात् श्रीविष्णूचा अवलंब करतो. तथापि तो विष्णु वेदांतील व्यापनात्मक सूर्य नसतो तर पुराणांतील श्रीवत्सलांछनधारी लक्ष्मीपति असतो. वल्लभाचार्य हा या दोहोंना सोडून विष्णूचा मानवावतार जो श्रीकृष्ण हें प्रतीक घेतो परंतु तें प्रौढस्वरूपांतील अर्जुनाच्या सारथ्याचें नसतें तर बालस्वरूपांतील गोपीवल्लभाचें असतें. रामानुजाची भक्ति प्राचीन पांचरात्र भागवत संप्रदायाची असून तींत जो थोडा फरक आहे तो वासुदेवाऐवजीं पुरुषोत्तमाचा स्वीकार करण्यांत व त्याला धरून भक्तीचें विशिष्टाद्वैत काढण्यांत होय. त्यापेक्षां मध्वाची भक्ति अधिक कडक आहे तर वाल्लभी सांप्रदायांत भक्तीचा कळस झाला आहे. शंकराचा स्वर्ग कैलासांत आहे, रामानुज व मध्व

यांचा वैकुंठांत आहे, तर वल्लभाचा या दोहोंच्या पलीकडे अत्युच्च गोलोकांत आहे.

या चार प्रमुख भाष्यकारांवांचून ब्रह्मसूत्रावर लिहिणारे आणखी दुसरे पुष्कळ भाष्यकार व टीकाकार आहेत. पण ते सर्व या द्वैताद्वैतांत च कमीअधिक प्रमाणानें घुटमळून गेलेले आहेत. उदाहरणार्थ निंबार्क. यानें हि ब्रह्मसूत्रावर एक द्वैताद्वैती भाष्य लिहिलें आहे व त्यांत दोन्ही द्वैत आणि अद्वैत यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. या सर्व कारणांवरून सदर भाष्यकारांच्या भाष्यग्रंथांत ब्रह्मसूत्रांतील सूत्रांची व उपनिषदांतील वाक्यांची अर्थ लावण्यांत मोठी ओढाताण झालेली दिसून येणार आहे. कारण उपनिषदांत कांहीं वाक्यें अशीं आहेत कीं तीं केवळ अद्वैतपर लागतात तर दुसरीं कांहीं वाक्यें अशीं आढळतात कीं तीं केवळ द्वैतपर च लागूं शकतात. मग अशा स्थितींत शंकर आणि मध्व या दोन्ही विरोधक आचार्यांचा मोठा घोटाळा उडतो आणि त्यांत रामानुज आणि वल्लभ यांना मध्यंतरीं तिसऱ्या कोट्या काढण्यास संधी मिळते. अद्वैतवादी असें प्रतिपादन करतात कीं वेदांत आणि उपनिषदांत अद्वैतसिद्धांतास साधक अशीं वचनें स्पष्ट प्रतिपदोक्त आहेत. तीं अशीं—‘ अहं ब्रह्मास्मि ’ = मी ब्रह्म आहे; ‘ तत्त्वमसि ’ = तें (ब्रह्म) तूं आहेस, किंवा तूं तत्त्व म्हणजे ब्रह्म आहेस; ‘ सर्वं खल्विदं ब्रह्म ’ = हें सर्व खरोखर ब्रह्म आहे; ‘ अयमात्मा ब्रह्म ’ = हा आत्मा ब्रह्म, इत्यादि. हीं चार महावाक्यें चार वेदांच्या उपनिषदांतून आलीं आहेत आणि अशा प्रकारचीं वाक्यें क्वचित् निरनिराळ्या वेदांच्या संहितांत आणि ब्राह्मणांत हि आढळून येणारीं आहेत. या वाक्यांत जीव आणि ब्रह्म एक आहेत असें प्रतिपादिलें आहे. तथापि यांत सर्व ब्रह्मांड ब्रह्म असें हि ध्वनित आहे. अशा अद्वैतपर वाक्यांपुढें द्वैतवाद्यांचें कांहीं चालत नाहीं. ते या वाक्यांचा अर्थ मोठ्या ओढाताणीनें आपल्या मतांशीं जुळविण्याची खटपट करतात. पण सर्व च ठिकाणीं त्यांना सारखें साधत नाहीं. उदाहरणार्थ, ‘ तत्त्वमसि ’ हें शंकराचार्यांचें मिराशीचें वाक्य घ्या. यांतील ‘ तत् ’ पदाचा अर्थ ‘ तस्य ’ असा करून

मध्वाचार्यांनें 'तत्त्वमसि' म्हणजे 'तें तूं आहेस' असें नाहीं, तर 'त्याचा तूं आहेस' असा त्यांतून आपल्या द्वैताला साधक अर्थ काढला आहे. यावर रामानुज म्हणतो 'तत्त्वमसि' म्हणजे 'त्याच्या सारखे तुझे गुण आहेत,' तर वल्लभ म्हणतो 'त्याचा परिणाम तूं आहेस.' येथें येवढें सांगितलें म्हणजे पुरें कीं अशा महावाक्यांचे अर्थ श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण या वाक्यार्थमीमांसेच्या धोरणानें च लावणें योग्य आहे. कुंटे आपल्या चिंतनिकेंत अद्वैताच्या विरुद्ध द्वैताचें समर्थन करतांना अशा प्रकारच्या वाक्यांचे अर्थ भक्तिपर लावून दाखवितात व वेदांत, उपनिषदांत आणि ब्रह्मसूत्रांत अद्वैतसिद्धांत नाहीं, तो वैदिक परंपरेला विरोधक आहे असें स्पष्टपणें प्रतिपादन करतात. आतां अशीं या प्रकारचीं कांहीं थोडीं अद्वैतपर वाक्यें सोडून दिलीं म्हणजे बाकी पुष्कळ वचनें द्वैतसिद्धांताला साधक च आहेत. त्यांपुढें अद्वैताला खालीं हात टेकावे लागतात. अशा वचनांत ब्रह्म हें साकार आहे, सगुण आहे, आणि त्याचा जीवात्म्याशीं भेद आहे अशीं वर्णनें आढळतात. अशा तीन प्रकारच्या वचनांची अद्वैतवाद्यांना आपल्या मतानुसार व्यवस्था लावणें फार कठीण पडतें. उदाहरणार्थ पुढील सूत्रें पहा:— 'भेदव्यपदेशाच्च' (१.१.१७); 'भेदव्यपदेशाच्चान्यः' (१.१.२१); 'शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते' (१.२.२०). या सूत्रांत जीवात्मा आणि परमात्मा यांत स्पष्ट भेद दर्शविला आहे आणि त्यांना आधार उभय काण्व आणि माध्यंदिन वेदशाखांचे पाठ आहेत असें सांगितलें आहे. येथें सूत्राचा यथाश्रुत अर्थ लावण्यास अद्वैतवादी शंकराचार्यांस मोठी अडचण पडते. मग ते त्यावर नाना क्लृप्त्या काढतात व नाना युक्त्या योजतात. म्हणून एकदां ते म्हणतात कीं येथें परमात्म्यापासून जीवात्मा जो भिन्न म्हटला तो मानवी जीवात्मा या अर्थानें नव्हे तर ते सूर्यादि ग्रह होत. ते च जीव! ते परमेश्वरापासून भिन्न आहेत. ईशावास्योपनिषदावरील आपल्या भाष्यांत विद्या आणि अविद्या यावर निर्वचन करतांना जसे त्यांनीं अविद्या म्हणजे कर्म आणि विद्या म्हणजे देवताविषयक ज्ञान असे अर्थ केले आहेत त्यांतला

च हा प्रकार आहे. पुनः यावर ते आणखी एक निराळा मुद्दा काढतात. तो त्यांचा नेहमीचा च ठेवणींतला (Stock argument) असतो. तो मुद्दा म्हणजे आकाशाचे उपाधिभेदानें होणारे घटाकाश, मठाकाश हे भेद. जसें घटांतील आकाश हें आकाश, आणि बाहेरील आकाश हें हि आकाश. दोन्ही एक च. घट फुटला कीं तें जसें बाहेरच्या आकाशांत मिळतें तसा जीवात्मा शांकरी ज्ञानानें उपाधि फोडून बाहेर आला कीं परमात्म्याशीं एकरूप होतो आणि एकात्मता पावतो. म्हणून दोहोंत भेद जो दिसतो तो उपाधीमुळें. उपाधि ही अविद्या, भ्रांति. म्हणून भेद हि अविद्यामूलक, भ्रांतिमूलक. हे मुद्दे कोणा हि भौतिकशास्त्रज्ञाला केव्हां हि पटणार नाहींत येवढें येथें सांगितलें म्हणजे पुरें. कारण भौतिकशास्त्राच्या नियमाप्रमाणें उपाधीच्या योगें पदार्थांत केवळ लहानमोठेपणा किंवा अंश-पूर्णपणा येवढ्यापुरता च भेद उत्पन्न होतो असें नाहीं तर त्यांत रास, गति, आणि ताण (mass, momentum, and stress) या तीन गुणांत फरक पडतो. उदाहरणार्थ, पाण्याच्या दाबानें उचलण्याचा पाळणा घ्या. तेथें तो उचलण्यास जेथें विहीरभर पाणी लागेल तेथें घागरभर पाणी काय करील? मग विहीरभर पाणी आणि घागरभर पाणी एक च असें म्हणून कसें चालेल? शांकर अद्वैताच्या उलट माध्व द्वैताला अशा भेददर्शक सूत्रांचा अर्थ लावण्यास कांहीं अडचण पडत नाहीं. तीं त्यांच्या सिद्धांताच्या झोंकावर च जातात. रामानुज हे जीवात्मा आणि परमात्मा यांत भेद मानून वेदांत तसें च वर्णन आहे असें सांगतात. तर वल्लभाचार्य हे शंकराचार्यांसारखे अद्वैतवादी असून हि त्या भेदाचें समर्थन निराळ्या रीतीनें करतात. ते म्हणतात जीव हि आनंदमय आहे आणि परमात्मा हि आनंदमय आहे. मग भेद तो कोणता असें विचारल्यास कारणरूप ब्रह्म निराळें आणि कार्यरूप ब्रह्म निराळें हा च भेद. वल्लभाचार्य हे परिणामवादी म्हटले म्हणजे ब्रह्म हें च स्वतः जडात्मक आणि चिदात्मक जगत् नटलें आहे असें मानणारे आहेत. त्यांच्यांत आणि शंकराचार्यांत जो भेद आहे तो जगताच्या विवर्ताबद्दल होय. शंकराचार्य

म्हणतात चैतन्यरूप ब्रह्म हें च काय तें सत्य. त्यापासून उपाधीनें जो विवर्त बनतो तो खोटा. आणि उपाधि ही अविद्या, माया. यावर वल्लभाचार्य म्हणतात, तसें नाहीं; मूल कारणब्रह्म आणि परिणाम पावलेलें कार्यब्रह्म हीं दोन्ही सारखीं च सत्य आहेत.

जो वाद जीवात्मा आणि परमात्मा यांतील भेदासंबंधीं आहे तो च परमात्म्याच्या सगुण आणि साकार रूपासंबंधीं आहे. शंकराचार्यांच्या अद्वैतमताप्रमाणें परमात्मा सगुण आणि साकार नाहीं तर निर्गुण निराकार आहे आणि त्याचा जीवाशीं भेद नाहीं तर जीवात्मा आणि परमात्मा एक च आहे. मग वेदांत आणि उपनिषदांत जीं परमेश्वराच्या सगुण आणि साकार रूपाला अनुलक्षून वर्णनें येतात आणि ब्रह्मसूत्रांत वरीलप्रमाणें भेददर्शक सूत्रें आढळतात त्यांची व्यवस्था कशी करावयाची? तर यावर त्यांचें उत्तर असें आहे कीं, लोक दोन प्रकारचे आहेत—(१) कर्मनिष्ठ अज्ञ, आणि (२) ज्ञाननिष्ठ प्रज्ञ. पहिले उपासक, दुसरे संन्याशी. अर्थात् ही त्यांनीं बौद्ध संप्रदायाची जशीच्या तशी सामाजिक व्यवस्था उचलली आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. ती व्यवस्था अशी कीं, कोणत्या हि सिद्धांताचें रहस्य म्हणजे त्याचें गुह्य सर्व लोकांस समजून घेण्याची सारखी योग्यता नसते. म्हणून अशा गोष्टींविषयीं साहजिक च सर्वसामान्य जनता अनधिकारी ठरते. ज्यांना तें समजण्याची पात्रता असते असे फार थोडे वरच्या कोटीस पोंचलेले लोक होत. त्यांहून निराळे अनधिकारी हे सर्व केवळ उपासक. अशी बौद्धांची सामाजिक व्यवस्था मानून हे अद्वैताचार्य म्हणतात कीं अशा जडमूढ उपासकांनीं परमात्मा जीवात्म्यापासून भिन्न समजून त्याच्या सगुण आणि साकार रूपांत त्याची पूजा करावी. कारण त्यांची बुद्धि कोती आणि ज्ञान थोडें असल्याकारणानें त्यांना खऱ्या निर्गुणनिराकार परमात्म्याची कल्पना च करतां येणार नाहीं. याबद्दल कुंटे इतकें च म्हणतात कीं ही अशा तऱ्हेची ज्ञानी आणि उपासक असा भेद करून समाजाची व्यवस्था बौद्धाचार्यांस मात्र साजते, वैदिका-

चार्यांस म्हणजे आर्यजनांच्या प्रवर्तकांस साजत नाहीं. त्यांच्या मतें आर्य म्हटला कीं त्याला सत्य समजून घेण्याची पात्रता आहे आणि तें आचरण्याचा अधिकार आहे. आतां वेदांत सगुण आणि साकार, निर्गुण आणि निराकार अशीं दोन्ही प्रकारचीं जीं वर्णनें येतात त्यांसंबंधीं इतकें च म्हणतां येईल कीं हीं सर्व वर्णनें अलंकारिक असतात. त्यांत ज्या उपमा, उत्प्रेक्षा, रूपकें वगैरे येतात तीं सर्व त्या विषयाच्या विशदीकरणार्थ होत. उदाहरणार्थ, परमेश्वराला पक्षाचें रूप देणें व त्याच्या शिरस्थानीं प्रीति, उजव्या पंखाच्या ठायीं मोद, डाव्या पंखाच्या ठायीं प्रमोद, आत्म्याच्या ठायीं आनंद आणि पुच्छाच्या ठायीं ब्रह्म कल्पिणें —“ तस्य प्रियमेव शिरः । मोदो दक्षिणः पक्षः । प्रमोद उत्तरः पक्षः । आनंद आत्मा । ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा । ”; किंवा त्याला पुरुष मानणें व तो सहस्र डोक्यांचा, सहस्र डोळयांचा व सहस्र पायांचा आहे असें सांगणें—“ सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् । ” इत्यादि. हीं वर्णनें सत्यार्थानें नसतात तर अर्थवादानें मानावीं लागतात. पण अशाबद्दल च हे आचार्य इतकी कुटाकूट करीत बसतात. रामानुज शंकराच्या व्यवस्थेस अनुलक्षून म्हणतात कीं ब्रह्म निर्गुण कधीं च नाहीं. केवळ चैतन्यमात्र ब्रह्म आहे असें अद्वैतवाद्यांचें म्हणणें सर्वथैव अप्रशस्त आहे. ब्रह्म म्हणजे सर्व जगताचें कारणबीज पुरुषोत्तम, ज्यांत कांहीं अधिक घालतां येणार नाहीं आणि ज्यांतून कांहीं उणें करतां येणार नाहीं, असें सकलमंगलगुणगणांचें धाम, सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, सर्वेश्वर, दोषरहित, सर्वोत्तम परमात्मा. मध्वाचार्य म्हणतात, ब्रह्म म्हणजे वैकुंठवासी, सशरीरी, सर्व गुणांचा सागर असा श्रीवत्सलांछित विष्णु. शेवटीं वल्लभाचार्य म्हणतात, जगताच्या ज्या दोन अवस्था उत्पत्ति आणि लय, त्यांत अनुक्रमें जो गुणांचा आविर्भाव आणि तिरोभाव होतो त्या योगें त्या ब्रह्माला सगुणत्व वा निर्गुणत्व प्राप्त होतें. म्हणून च वेदांत या दोन अवस्थांना धरून निरनिराळीं वर्णनें येतात. उत्पत्तीच्या वेळीं त्याचे सर्व गुण प्रकट होतात म्हणून ब्रह्म हें सगुण व लयाच्या वेळीं ते लुप्त होतात म्हणून तें

निर्गुण. या प्रकारें ब्रह्म हें द्वंद्व धारण करून निर्द्वंद्व आहे, तें च त्याचें शुद्धाद्वैत स्वरूप. आतां सगुण आणि निर्गुण या शब्दांची तात्त्विक मीमांसा करतां गुण दोन प्रकारचे दिसतात—(१) इंद्रियग्राह्य, हे रूपगुण; व (२) बुद्धिग्राह्य, हे भावगुण वेदांत ब्रह्म हें उंच आहे, ठेंगणें आहे, काळें आहे, गोरें आहे, हलकें आहे, जड आहे असें कोठें म्हटलें नाहीं, तर तें सर्वज्ञ, सर्वसाक्षी, आनंदमय, चैतन्यरूप, अनंतमूर्ति असें त्याचें सर्वत्र वर्णन आहे. अर्थात् तें रूपगुणांच्या दृष्टीनें निर्गुण व भावगुणांच्या दृष्टीनें सगुण मानणें युक्त होईल वेदांत अशीं स्पष्ट वाक्यें आहेत कीं परमेश्वराला हात नसून तो ग्रहण करतो, पाय नसून वेगानें धांवतो. यावरून तो जडशरीरात्मक नसून चैतन्यमात्र आहे हें उघड ठरतें. अशा चैतन्याचे नाना भावगुण मानवाच्या प्रत्ययास येतात. हा असा च शंकराचार्यांच्या विरुद्ध वल्लभाचार्यांच्या सर्व विवरणाचा भावार्थ आहे. ते ब्रह्म हें सत्, चित् आणि आनंद या तीन गुणांनीं युक्त असें सच्चिदानंदरूपानें साकार मानतात. तें मोठ्यांत मोठें म्हणजे आभाळा येवढें व लहानांत लहान म्हणजे मनुष्याच्या दहरांत म्हणजे हृदयाकाशांत मावणारें अंगुष्ठमात्र असतें असें वेदांनीं च त्याचें वर्णन केलें आहे. हा च वेदांतील वैश्वानर, पुराणांतील पुरुषोत्तम. तो चतुर्भुज, शंख—चक्र गदा—पद्म धारण करणारा मानून आणि त्याचें ध्यान करून धारणेच्या योगें त्याची सतत स्मृति राखावयाची. कारण मनुष्याच्या हृदयांतील टीचभर जागेंत व्यापून राहणारी वैश्वानराची मूर्ति हें दुसरें कोणी नसून साक्षात् परब्रह्माचें च रूप आहे परिणामवादी मूर्तिपूजेची व्यवस्था कशी करतात आणि तिचा ध्यानधारणेशीं संबंध कसा जोडतात तो यावरून कळून येईल. बहुधा सर्व भक्तिमार्गांतील लोक वादविवादाचे प्रसंगीं मूर्तिपूजेची उपपत्ति या च प्रकारें लावतात हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे.

आतां येथें यापुढें एक अति महत्त्वाची गोष्ट जी आजपर्यंत कोणाच्या लक्षांत आली नाहीं ती नमुद केल्यावांचून या विषयाचा

उपसंहार होणार नाहीं. ती गोष्ट म्हणजे ब्रह्मसूत्राच्या पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांतील तिसऱ्या सूत्रांत जी सांख्यांच्या प्रकृतितत्त्वाविरुद्ध कारणमीमांसा केली आहे त्या सूत्राच्या अनुसार ब्रह्मसूत्रावर व भगवद्गीतेवर ज्या ह्या वरील चार द्वैताद्वैताचार्यांनीं भाष्यें लिहिलीं आहेत त्यांच्या भाष्यांचा विचार करणें. तें सूत्र म्हणजे '**नाऽनुमानमतच्छब्दात्**' हें होय. हें सूत्र ज्या प्रकरणाला अनुलक्षून आलें आहे तें प्रकरण म्हणजे सांख्यांचे प्रकृतिवाचक शब्द उपनिषदांत कोठें च नसल्याकारणानें तेथें सांख्य प्रकृति वर्णिलेली नाहीं तर केवळ ब्रह्म वर्णिलेलें आहे या अर्थाचें होय. 'अतत् शब्दात्'=न तत् शब्दात्=तत् शब्दाभावात्=तत् म्हणजे सांख्य ज्याला प्रकृति किंवा प्रधान हा शब्द लावतात तें तत्त्व; त्यावरून अतत् म्हणजे तें नव्हें तें; अशा प्रकृतिवाचक शब्दाच्या नसल्याच्या योगानें; प्रकृतिवाचक शब्दाचा अभाव असल्याकारणानें. 'अतच्छब्दात्' हें हेतुवाक्य आहे. या वरून सिद्ध जें करावयाचें आहे तें हें कीं, त्या प्रकृतीचें अनुमान करतां येत नाहीं—'न अनुमानं'=न अनुमानं कर्तुं शक्यम्=अनुमान करणें शक्य नाहीं. खरें च आहे, जो शब्द च ग्रंथांत नाहीं त्या शब्दाच्या अर्थाची वाचक वस्तु तेथें आहे असें कसें म्हणावें, आणि तिचें अनुमान तरी कसें करावें? ही गोष्ट सर्वथैव मीमांसाशास्त्राच्या विरुद्ध आहे. या सूत्रावर शंकराचार्यांचें भाष्य आहे तें येणें प्रमाणें—"न ह्यत्राचेतनस्य प्रधानस्य प्रतिपादकः कश्चिच्छब्दोऽस्ति येनाचेतनं प्रधानं कारणत्वेनायतनत्वेन वाऽवगम्यते"=येथें अचेतन प्रधानाचा म्हणजे सांख्यांच्या जड प्रकृतीचा प्रतिपादक असा मुळीं कोणता च शब्द नाहीं कीं ज्यायोगें त्या अचेतन प्रधानाला जगताच्या कारणत्वानें वा आयतनत्वानें म्हणजे आधारत्वानें जाणलें जाईल. उलट, शंकराचार्य अन्वयव्याप्तीनें म्हणतात कीं तद्विरुद्ध चैतन्याचे प्रतिपादक शब्द मात्र येथें भरपूर आहेत जसें,—'तो सर्वज्ञ आहे, तो सर्वविद् आहे' इत्यादि—"तद्विपरीतस्य चैतन्यस्य प्रतिपादकशब्दोऽत्रास्ति 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' इति।" यावरून उपनिषदांत ब्रह्माचें वर्णन आहे, सांख्य

प्रकृतीचें नाहीं हें सिद्ध आहे. या सूत्रावर वल्लभाचार्यांचें मत हि असें च आहे. ते म्हणतात, निःसंशय सांख्य मताचा उपन्यास करणारा शब्द च मुळीं उपनिषदांत आढळत नाहीं. उलट ब्रह्माचें निरूपण करणारे अनेक शब्द आहेत. उदाहरणार्थ, –आत्मा सर्वज्ञ, आनंदरूप इत्यादि. म्हणून असें म्हणणें योग्य आहे कीं जड प्रकृतीचे असे वाटणारे आणि उपनिषदांत वर्णिलेले जे धर्म ते सारे ब्रह्माचे धर्म. कारण जडात्मक आणि चिदात्मक जें जें तें सारें ब्रह्माचा परिणाम होय. वल्लभाचार्य हे अद्वैतवादी असले तरी परिणामवादी आहेत. म्हणून ते एका बाजूनें सांख्यांचा परिणामवाद घेतात पण दुसऱ्या बाजूनें जगताचें आदिकारण सांख्यांची जड प्रकृति मानीत नाहींत तर उपनिषदांचें चैतन्यस्वरूप ब्रह्म मानतात व त्याच्या आविर्भाव–तिरोभावादि द्वांद्विक शक्तीपासून जगताची सिद्धि करतात. अर्थात् ते शंकराचार्यांप्रमाणें जगताला मिथ्या लेखीत नाहींत तर ब्रह्मा इतकें च सत्य समजतात. किंबहुना ते जगत् हें ब्रह्माचें च प्रकट रूप मानतात. तथापि येथें प्रस्तुत सूत्रांतून जो मुद्दा उपस्थित होतो तो ब्रह्मसूत्रांत आणि भगवद्गीतेंत द्वैताद्वैतवाद आहे किंवा नाहीं हा होय. कारण या दोन्ही ग्रंथांत द्वैत आणि अद्वैत हे शब्द नाहींत. मग त्या शब्दांवरून निघणारे अर्थ तरी तेथें कोठून येणार आणि त्यांचें अनुमान तरी कसें होणार?—'नाऽनुमानमतच्छब्दात्।'—या वादाला मूळ मुख्य कारण शंकराचार्य होत. कारण त्यांनीं च प्रथम गौडपादादिकांच्या कारिकांतून अद्वैत शब्द उचलला व तो ब्रह्मसूत्र आणि भगवद्गीता यांतील ब्रह्मविद्येशीं जोडून दिला. मग साक्षात् तो शब्द त्या ग्रंथांत आलेला असो वा नसो, त्याची त्यांनीं किंचित् क्षिति बाळगली नाहीं. पुनः भगवद्गीतेंत अन्ययव्याधीनें जे द्वंद्व–निर्द्वंद्व शब्द आले आहेत त्यांच्या प्रतिपदोक्त अर्थांचा हि त्यांनीं कांहीं विचार केला नाहीं. वैदिक धर्माच्या विरुद्ध बौद्धांनीं द्वंद्व मोडून आणि त्यांतील एका कोटीचें व्यावर्तन करून एका कोटींत जें अद्वैत आणून बसविलें होतें तें घेऊन त्यावर शंकराचार्यांनीं आपल्या सर्व तत्त्वज्ञानाची उभारणी केली. अर्थात् यावरून जर त्यांना

ब्रह्मसूत्र आणि भगवद्गीता यांतील तत्त्वांचा नीट बोध झाला नाहीं आणि त्यांवरील त्यांचीं भाष्यें येथून तेथून भ्रमाच्या विवर्तांत किंवा विवर्ताच्या भ्रमांत गुरफटून गेलेलीं दिसलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. असें भ्रमात्मक अद्वैत मूळ शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत अवलंबिलें म्हणून तें खोडून काढण्याकरितां रामानुज, मध्व, आणि वल्लभ हे आचार्य पुढें सरसावले. परंतु त्यांना हि गीतेंतील द्वंद्व–निर्द्वंद्वाची यथार्थ अटकळ झाली नाहीं म्हणून त्यांनीं फक्त शंकराचार्यांच्या अद्वैताचें मात्र खंडन केलें, पण त्या जागीं त्यांना निर्द्वंद्व आणून बसवितां आलें नाहीं. तथापि त्या तिघांत वल्लभाचार्य हे मात्र मध्वाप्रमाणें एकदम दुसऱ्या निरपेक्ष द्वैताच्या टोंकाला गेले नाहींत किंवा रामानुजाप्रमाणें अर्धवट द्वैत आणि अर्धवट अद्वैत अशा संदिग्ध स्वरूपांत राहिले नाहींत तर सांख्य शास्त्राच्या दृढ भूमिकेवर परिणामवादाचा आश्रय करून गीतेच्या निर्द्वंद्वासदृश शुद्धाद्वैतांत उपरम पावले यांत च खरोखर या चारी आचार्यांत त्यांचा मोठेपणा दिसून येतो.

आतां या चारी आचार्यांत जो वादाचा मुख्य मुद्दा आहे तो ‘ ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या ’ या सिद्धान्ताबद्दल होय. शंकराचार्य हे एकटे च जगताला खोटें ठरविण्याचा अट्टाहास करतात. तर बाकीचे तिघे त्याला निरनिराळ्या प्रकारें सत्यस्वरूप मानतात. तथापि शब्दार्थमीमांसेच्या न्यायानें पाहतां हा प्रश्न सहज सुटण्यासारखा आहे. मीमांसाशास्त्र हें वाक्यांतील शब्दार्थाला अति मोठा मान देतें हें मागें सांगितलें च आहे. निदान वैदिक तत्त्वज्ञानांत तरी ही मीमांसेची पद्धत सर्वतोपरि युक्त अशी च दिसणार आहे. मग ‘ जगन्मिथ्या ’ या वाक्यांतील मिथ्या शब्दाचा अर्थ काय ? आणि हें वाक्य शंकराचार्यांनीं कोठून पैदा केलें ? हल्लींच्या संस्कृत व्याकरणांत हा शब्द अव्ययांत गणला जातो. म्हणजे याला लिंग, वचन, विभक्ति कांहीं लागत नाहीं. व्यवहारांत त्याचा अर्थ असत्य, खोटा, (unreal, false) असा आहे. पण हा त्याचा मूळ धात्वर्थ नाहीं. ‘ मिथ्या ’ या शब्दांत मूळ धातु ‘ मिथ् ’ = जुगणें, दोन विषम

प्रकृतींच्या वस्तूंचें सांगामिक जुगणें, (to associate with, to unite, to pair, to copulate, to join and cohabit) असा आहे. या धातूपासून 'मिथुन' आणि त्याचा भाव 'मैथुन' हे शब्द सिद्ध होतात. आतां द्वैतांतील दोनांत सतत झगडा असल्याकारणानें तेथें मैथुन सिद्ध होणें शक्य नसतें. तें केवळ द्वंद्वांतील दोहोंच्या साहचर्यांत च सिद्धीस जातें. म्हणून सांख्यतत्त्वज्ञानांत आरंभीं आधिभौतिक आणि आध्यात्मिक दोन्ही मार्गांवर प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व धारण करण्यांत आलें आणि तें च पुढें कालिदासादि कविवर्यांनीं आधिदैविक भूमिकेवरून पार्वतीपरमेश्वर या नांवानें संबोधिलें. अशा द्वंद्वांत आतां जगताचें एक च उपादानकारण वा निमित्तकारण राहिलें नाहीं तर तेथें अधिष्ठान, कर्ता, करण, चेष्टा आणि दैव हीं पांचीं कारणें एकत्र होऊन जगताचा पसारा वाढला. अर्थात् यावरून 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' यांतील ब्रह्म हें जसें आपल्या एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्वभावानें सत्य ठरतें तसें च जगत् हें हि आपल्या द्वांद्विक कोटयांतील मिथःसंबंधांत सिद्ध होणाऱ्या द्वंद्वभावानें सत्य ठरतें. ज्या अद्वैतवेदान्त्यांना 'मिथ्या' शब्दाचा मूळ प्रतिपदोक्तार्थ समजला नाहीं. त्यांना जरी तें भ्रांतीनें असत्य वाटलें तरी तें आपल्या निज मिथ्यात्वांत च सत्य आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. येथें मिथ्या शब्दानें तें कोणत्या विशिष्ट कारणानें सत्य ठरतें याचा आपोआप उलगडा झाला आहे हें निराळें सांगावयास नको च.

द्वंद्व आणि निर्द्वंद्व हे शब्द ब्रह्मसूत्रांत नाहींत. पण भगवद्गीतेंत आहेत. द्वैताद्वैत मात्र दोहोंत हि नाहींत. तथापि संपूर्ण षड्दर्शनें द्वंद्वतत्त्वावर उभारलीं आहेत. द्वंद्वतत्त्व हें जगताला मूलाधार आहे. आणि म्हणून च सांख्यांच्या जगद्दर्शनांत तें आरंभीं च प्रकृतिपुरुषांत स्फुट झालें आहे. सांख्यमताप्रमाणें ह्या दोन्ही कोटी स्वयंसिद्ध अनादि असून निरपेक्ष आणि स्वतंत्र आहेत. कारण ब्रह्मविद्येंत ब्रह्म हें स्वयंसिद्ध, अनादि, निरपेक्ष आणि स्वतंत्र आहे. अर्थात् ब्रह्मविद्येंत जशी जगताची उत्पत्ति ब्रह्मापासून आहे तशी सांख्यविद्येंत प्रकृतीपासून आहे. कारण सांख्यां-

तील पुरुष हे निर्गुण, निष्क्रिय असल्याकारणानें एकट्या त्रिगुणान्वित प्रकृतीला च तें कार्य करणें प्राप्त आहे मूळारंभीं ही प्रकृति ब्रह्माप्रमाणें च सर्वथैव अव्यक्त असते. ही अव्यक्तता तिला त्रिगुणसाम्यानें येते. हें साम्य ढळलें म्हणजे ती जगताचे ठायीं व्यक्तभावांत परिस्फुट होते. हें साम्य कशानें ढळतें? तर पुरुषाच्या अपेक्षेनें. कारण त्यावांचून तें ढळण्यास दुसरें निराळें कारण असूं शकत नाहीं. येथें च निरपेक्षतेंत सापेक्षता दिसून येते आणि त्या द्वंद्वावर जगताची उत्पत्ति घडते. ही प्रक्रिया कशी? तर ब्रह्मविद्येंत जसें निर्मनस्क ब्रह्म समनस्क झाल्याबरोबर कारणब्रह्मांतून कार्यब्रह्म प्रकट होते तशी. दोन्हीकडे एक च द्वंद्वाचा नियम लागू पडतो. एकांत निरपेक्ष–सापेक्षतेचें द्वंद्व, दुसऱ्यांत निर्मनस्क-समनस्कतेचें द्वंद्व. दोन्ही कालद्वंद्वें म्हटलीं म्हणजे त्यांतील दोन्ही दोन्ही कोट्या एकामागून एक उद्भव पावणाऱ्या आहेत अशा द्वंद्वतत्त्वावर संपूर्ण षड्दर्शनांची उभारणी आहे. त्यांत आरंभीं सांख्यदर्शनांत मूल प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व घेऊन त्यावरून जगताचा विचार झाला; मध्यंतरीं नाना शास्त्रांच्या द्वारें जीवाचा विचार झाला; व शेवटीं ब्रह्मविद्येंत सर्वांच्या संकलनानें एकमद्वितीयं ब्रह्माचे ठायीं निर्द्वंद्वाचें तत्त्व दर्शविण्यांत आलें. अर्थात् या सर्व विवरणांत यद्यपि हा शब्द साक्षात् कोठें दिसला नाहीं तरी सांख्यांना मूलाधार तो च आहे व त्यावर त्याचा पुढील परिणामवाद सर्वस्वी अवलंबून आहे. पाणिनीनें त्या शब्दाची आपल्या व्याकरणांत व्याख्या केली नाहीं पण एका सूत्रांत स्थळें दर्शविलीं आहेत व त्यांत च पुढील वैयाकरणांना व्याख्या करतां येईल असा सूचक शब्द योजला आहे. तो शब्द म्हणजे 'अभिव्यक्तिषु' हा होय—'रहस्य-मर्यादा-वचन व्युत्क्रमण-यज्ञपात्र-प्रयोग-अभिव्यक्तिषु' या सहा ठिकाणीं दोन दोन कोटींच्या अभिव्यक्तींत द्वंद्व उमटतें. यावरून पुढें 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ" अशी त्याची व्याख्या बनते. अशा द्वंद्वांत द्वैत आणि अद्वैत या द्वंद्वाचा साहजिक च समावेश होतो. अर्थात् त्यांतील प्रत्येक कोटी द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें दुसऱ्या कोटीच्या अपेक्षेनें चालते, निर-

पेक्ष रीत्या स्वतंत्र चालत नाहीं. हा न्याय भगवद्गीतेला मान्य असल्या कारणानें भगवद्गीतेंत द्वैताद्वैत हे गौण शब्द येत नाहींत तर साक्षात् द्वंद्व-निर्द्वंद्व हे प्रधान शब्द येतात व त्यांच्या अनुषंगानें द्वैताद्वैताला स्थान मिळतें. शंकराचार्याला हें भगवद्गीतेच्या द्वंद्वाचें रहस्य कळलें नाहीं. म्हणून त्याला निर्द्वंद्वाचा बोध झाला नाहीं. अर्थात् त्यानें गौडपादाचें केवलाद्वैत म्हणजे निरपेक्ष अद्वैत घेतलें आणि त्यावर आपल्या तत्त्व-ज्ञानाची इमारत रचली. या शांकरी अद्वैतामुळें च केवळ पुढील आचार्यांना तो च शब्द खंडनार्थ घेऊन त्यावर आपाआपलीं मतें दर्शविणें भाग पडलें. पण त्यायोगें ब्रह्मसूत्रांतील आणि भगवद्गीतेंतील द्वंद्व-निर्द्वंद्वाच्या तत्त्वज्ञानाला जो धक्का बसला तो आज तागाईत कोणाच्या च लक्षांत आला नाहीं. असा हा शंकराचार्य कोण होता, तो केव्हां व कोठें झाला, आणि खरोखर त्यानें कार्य काय केलें? हे प्रश्न इतिहासाच्या चिकित्सक दृष्टीनें विचार करण्यासारखे आहेत. त्यांचा येथें प्रस्तुत विषयापुरता थोडक्यांत परामर्ष घेतला असतां तो अप्रासंगिक होणार नाहीं किंवा अप्रस्तुत हि ठरणार नाहीं.

शंकराचार्यांचा काळ इ. स. ७८८-८२० असा ३२ वर्षांचा प्रो. पाठक यांनीं ठरविला आहे व त्याला डॉ. भांडारकरांची मान्यता आहे. परंतु प्रो. तेलंग यांनीं तो शंभर वर्षें मागें हटविला आहे व त्याला रहस्यकार टिळक यांची पुष्टि आहे. याचें कारण तो कुमारिलभट्टाच्या काळाशीं जुळून जात आहे इतकें च. येथें असें सांगणें अवश्य आहे कीं काळाची अशी ओढाताण केल्यास इतिहासांतील सर्व च प्रसंगांची ओढाताण होते व अनवस्था माजते. आतां निरनिराळ्या शांकर मठांत ज्या सांप्रदायिक शकावल्या आहेत त्यांत तर हा काळ फार मागें शकापूर्वी नेण्यांत आला आहे. उदाहरणार्थ, शृंगेरीच्या आदिपीठांत शंकराचार्यांचा जो जन्मकाल दिला आहे तो गतकली अब्द ३०५८ ईश्वरसंवत्सर वैशाख शुद्ध ५ रविवार सूर्योदयात् घटी ११ पळे १५ मिथुन लग्ने चंद्रहोरायां बुधद्रेष्काणे वृषभशुक्रनवांशे शनिद्वादशांशे बुधत्रिंशांशे असा

आहे. यावरून त्याचा जन्म शकपूर्व १२१ वर्षे ठरतो. परंतु त्याहिपेक्षां शं. बा. दीक्षित यांच्या भारतीयज्योतिःशास्त्र नामक ग्रंथांत शके १८१४ चें जें एक द्वारकापीठाच्या शंकराचार्याचें आज्ञापत्र छापण्यांत आलें आहे त्यांत 'श्रीमच्छंकरभगवत्पूज्यपादाचार्याणामवतारशकाब्दाः' म्हणून २३६२ वर्षे दिलीं आहेत. त्यावरुन हा काळ शकापूर्वी ५४८ वर्षे मागें जात आहे. म्हणजे तो बरोबर गौतमबुद्धाच्या काळाशीं तंतोतंत जमत आहे. कारण प्रो. गायूगर् यानें बुद्धाचा निर्वाणकाल इ. स. पू. ४८३ म्हणजे शकापूर्वी ५६१ ठरविला आहे. पण प्रो. मॅक्समूलरच्या मतें तो दहाबारा वर्षे आलीकडे असल्याकारणानें बरोबर वरील शंकराचार्यांच्या निर्वाणाशीं मिळत आहे. मग हीं आचार्यपीठें गौतमबुद्धाला च शंकराचार्य समजतात कां त्याच्याशीं झगडा करण्यास त्या च वेळीं त्याला जन्मास घालतात हें कळत नाहीं. पण शंकराचार्याला जर या रीतीनें शकपूर्व काळांत नेऊन ठेवलें तर पुढील सहस्रवर्षांत जे एकेक कालिदासभवभूत्यादि मोठमोठे कवि, पतंजलिशबरादि महा भाष्यकार, व नागार्जुनाश्वघोषादि विख्यात पंडित होऊन गेले त्यांच्या ग्रंथांत या विलक्षण पराक्रमी पुरुषाचें नांव कोठें ना कोठें तरी यावयास पाहिजे होतें. परंतु इतका इतिहासाचा बारीक विचार करण्याचें या पीठस्थ मठाधिशांना कारण च काय? कोणीकडून तरी आपल्या आवडत्या दैवताला जितका मागें जुन्यांत जुना ठरवितां येईल तितका ठरवावयाचा यापेक्षां त्यांना जास्त अपेक्षा नाहीं. त्याला त्यांनीं पार सृष्टीच्या आद्यकाळीं ब्रह्मदेवाच्या मानसपुत्रांत नेऊन बसविला नाहीं हें इतिहासाचें भाग्य च समजलें पाहिजे. तथापि इतिहासाचें आलोडन करतां ती हि शंका दूर होणारी आहे. इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांच्या 'मराठ्यांच्या इतिहासाचीं साधनें' खंड ६ नामक ग्रंथांत शंकराचार्यांच्या अवतारासंबंधीं एक यादी प्रसिद्ध झाली आहे. तिचा अनुक्रमांक ४४७ आहे. तींत हा अवतार नक्की केव्हां व कसा झाला याची आरंभीं च विस्तारपूर्वक हकीकत दिली आहे. ती येणेंप्रमाणेंः—"श्रीशंकरें श्रीशंकराचार्य

नामक अवतार धारण केलें त्याचें प्रयोजन पृथ्वीवर बौद्धादि नाना मतें प्रबळ होऊन वेदमार्गोच्छेद जाहाला तंनिमित्त ब्राह्मणास बहुत उपद्रव झाला. तें पाहून नारदमुनी ब्रह्मदेवाप्रत जावून सकल वृत्त निवेदन केलें. तेव्हां नारदसहित ब्रह्मदेव कैलासाप्रति जावून श्रीशंकराची प्रार्थना केली. आपण अवतार धरून वेदमार्ग संरक्षण करून सकल जगत् कल्याण करावें असें ब्रह्मदेवप्रार्थनावचनश्रवणें दयावंत होऊन श्रीशंकरें अवतार धरिला. चिदंबर क्षेत्रीं सर्वज्ञ नामा ब्राह्मण, त्याची स्त्री कामाक्षी बायी, या उभयतांनीं आकाशलिंग चिदंबरेश्वराचें बहुत आराधन केलें. अनंतर चिदंबरप्रसादें त्यास विशिष्टा नामक कन्या उत्पन्न झाली. ती विश्वजित् नामा ब्राह्मण द्रवीड यास स्वगृह्योक्त विवाहविधीनें दिल्ही. तदनंतर तिचा पति वेदांतदृढाभ्यासें-करून निष्प्रपंच होवून ध्यानधारणदृढीकरणार्थ विजन अरण्याप्रति गेला. विशिष्टा बायी चिरकाळ निरंतर चिदंबरेश्वराची आराधना करीत असतां कांहीं दिवशीं भाग्योदयकाल प्राप्त होऊन ईश्वरसंनिधि देवालयीं श्रोत्रिय ब्रह्मवृंदसमक्ष श्रीईश्वरानीं बायीचे वदनकमळीं तेजःपुंज रूप प्रवेश केला. त्या दिवसापासून गर्भवती झाली. मग तत्कालोचित संस्कार यथाशास्त्र यथाक्रम समस्त ब्रह्मवृंद मिळोन चिदंबरेश्वर यजमान करोन संपादिते झाले. नवमास संपूर्ण झाले. नंतर दशममासीं श्रीचिदंबरेश्वर श्रीशंकराचार्य-नामें बायीच्या उदरीं अवतरले. ते समयीं युधिष्ठिर शके २७२३ सर्व-धारीनाम संवत्सर होतें. त्याकाळीं आकाशमार्गे सर्व देवादिकांनीं दुंदुभि-घोषयुक्त पुष्पवृष्टि वर्षविली. इ० " येथें या युधिष्ठिरशकानुसार शांकर जन्मकाल श० पू० ४८७ वर्षें म्हणजे बुद्धाच्या नंतर अर्ध्या शतकानें येतो.

सदर हकीकतीवरून शंकराचार्यांच्या काळासंबंधीं जशी धरसोड आहे तशी च त्याचीं मातापितरें, जन्मस्थान वगैरे बद्दल हि आहे. येथें त्याचा जन्म प्राचीन पुराणांतील द्रोणाचार्य, कृपाचार्य यांच्या जन्मासारखा अद्भुत किंवा अर्वाचीन इतिहासांतील शिकंदर, ख्रिस्त यांच्या जन्मासारखा अपौरुषेय गर्भसंभवा (Immaculate concep-

tion) च्या मार्गावर अनन्यसाधारण दर्शविला आहे. मग अशा स्थितींत साहजिक च शंका येते कीं खरोखर इतिहासकालांत शंकराचार्य नामक कोणी वास्तविक व्यक्ति होऊन गेली कां हें एक बडें थोतांड (Mythos) जाणूनबुजून निर्माण करण्यांत आलें ? भारतीयेतिहासांत शांकरक्रांति ही एक अत्यद्भुत गोष्ट घडून आली आहे हें खरें. पण तिला असा कोणी एक च शंकराचार्यासारखा दिग्विजयी पुरुष कारणीभूत झाला कां तो एका मोठ्या बलवान् संन्याशीसंघाच्या सर्वव्यापी चळवळीचा परिणाम होता ? हा संघ म्हणजे जसा बौद्ध भिक्षूंचा संघ तसा त्याला प्रतिरोधक वैदिक परिव्राटांचा संघ होय. अर्थात् ही घटना दुसऱ्या इतर अनेक घटनांप्रमाणें बौद्धांशीं टक्कर देतांना काळाच्या ओघांत आपोआप घडून आली यांत कांहीं संशय नाहीं. अशा अनेक घटना म्हणजे बौद्धांच्या एका पुराणाबरोबर वैदिकांचीं अठरा पुराणें, त्यांच्या एका देवमूर्तीबरोबर यांच्या तेहेतीस कोटी देवमूर्ति, त्यांच्या ठिकठिकाणच्या एकेका चैत्याबरोबर यांचीं शतशः मंदिरें, देवळें आणि गोपुरें, त्यांच्या बुद्धपदाबरोबर यांचें त्या च ठिकाणीं विष्णुपद इत्यादि होत. मूळ मीमांसकी वैदिक धर्ममार्गांत संन्यासाला बिलकुल मान नव्हता. तो आतां त्याला बौद्ध धर्माच्या काळांत अपरंपार प्राप्त झाला. बुद्धाच्या जन्मापासून तों कुमारिलभट्टाच्या काळापर्यंत १२।१३ शें वर्षें वैदिक मीमांसकांनीं बौद्धांशीं तोंड देण्यांत पराकाष्ठा केली. तथापि मीमांसकांची दृष्टि स्वतःची परंपरा रक्षण करण्याकडे होती तर बौद्धांची ती हाणून पाडण्याकडे होती. म्हणून मीमांसकांचें क्षेत्र उत्तरोत्तर आकुंचित होत गेलें तर बौद्धांचें अधिकाधिक विस्तार पावत चाललें. त्यांत च ओघाओघानें नाना द्वैताद्वैती धार्मिक संप्रदाय उपस्थित झाले व समाजांत त्यांची एक बजबजपुरी माजून राहिली. आतां ही परिस्थिति मीमांसकांच्या सर्वस्वी आटोक्याबाहेर गेली. तिला तोंड देण्यास आणि मोडून काढण्यास कोणीतरी तितकी च सर्वव्यापि प्रचंड शक्ति उत्पन्न होणें जरूर होतें. ती शक्ति संन्याशी संघांत उत्पन्न झाली. कारण या संघानें

आपलें स्वरूप जसेंच्या तसें बौद्ध भिक्षूंच्या आणि जैन श्रमणकांच्या संघासारखें धारण केलें. शत्रु जीं शस्त्रें वापरतो, ज्या युक्त्या योजतो, जे डाव खेळतो, जे बोल बोलतो, जे विचार करतो, जे तर्क चालवितो, जें तत्त्व प्रतिपादतो आणि आपल्या कार्याची दिशा ठरवितो तीं च शस्त्रें, त्या च युक्त्या, ते च डाव, ते च बोल, ते च विचार, ते च तर्क आणि तें च तत्त्वज्ञान आपण स्वीकारल्या खेरीज आपल्याला त्याच्याशीं यशस्वीपणें टक्कर देतां येणार नाहीं ही गोष्ट जशी राजकारणांत तशी च धर्मव्यवहारांत हि सत्यत्वानें प्रत्ययास येणारी आहे. म्हणून हा संघ सर्वतोपरि बौद्ध संघाच्या वळणावर गेलेला दिसला तर त्यांत नवल कसचें? अर्थात् आतां या संघावर एका बाजूनें समाजांत आणि धर्मांत जीं नाना विरुद्ध संप्रदायांचीं रणें माजून राहिलीं होतीं तीं मोडून दुसऱ्या बाजूनें बौद्धांचा पाडाव करण्याची जबाबदारी येऊन पडली. ती त्यानें इतक्या उत्कृष्ट रीतीनें पार पाडली कीं त्यापुढें बौद्ध धर्माला किंचित् टिकाव धरतां आला नाहीं आणि तो जो एकसारखा मागें हटत चालला त्याचा संपूर्ण नाश या देशांत मुसलमानांच्या आगमनोत्तर धर्मांतरानें घडून आला. परंतु त्या बरोबर च या संघाला जो एक प्रकारचा स्वार्थत्याग करावा लागला त्यांत वैदिक धर्माच्या पूर्वपरंपरेला फार मोठा धक्का बसला.

बौद्धांच्या आघातामुळें प्राचीन मीमांसकांच्या यज्ञपरंपरेबद्दल लोकांत जी अगोदर च अरुचि उत्पन्न झाली होती ती अंशतः आगम-मार्गानें भरून निघाली. त्यांत योग, ध्यान, जप, तप, भक्ति, उपासना या वैयक्तिक साधनांना अपरंपार महत्त्व चढलें, व यज्ञाच्या जागीं सार्व-त्रिक मूर्तिपूजन स्थापन झालें. आतां त्या मूर्तिपूजेंत प्राचीन यज्ञांतील याज्या व पुरोनुवाक्या गेल्या, शस्त्रें व स्तोत्रें मागें पडलीं, व त्यांची जागा आरत्या व धुपारत्या यांनीं भरून काढली. तथापि येथें हि उप-चारविधींत वेदांच्या मंत्रांनीं आपला शिरकाव करून घेतला च. उदा-हरणार्थ, षोडशोपचारांच्या वेळीं षोडशऋचात्मक पुरुषसूक्ताचा विनियोग

व इतर पंचामृतस्नानाच्या वेळचे वेदमंत्र पहा. येथें पडत्या काळांत सुद्धां वेदांचें माहात्म्य किंचित् कमी न होऊं देण्याकरितां मीमांसकांनीं जी धडपड केली आणि चतुराई दाखविली ती केवळ असामान्य आहे. त्यांनीं मूर्तिपूजा हा सुद्धां एक यज्ञाचा च आकार ठरविला व त्यावर यज्ञांतील क्रियेचीं शक्य तितकीं आभरणें चढविलीं. आतां येथें त्यांना तीन कालस्तरांतील देवांची एकवाक्यता करण्याचा प्रसंग आला. हे तीन कालस्तर म्हणजे सामान्यतः श्रुति, स्मृति, आणि पुराणें या नांवांनीं ओळखिले जातात. अति प्राचीन श्रुतिकालीन देव म्हटले म्हणजे अग्नि, सोम, इंद्र, वरुण, सूर्य, प्रजापति हे होत. हे सर्व निसर्गांतील गुणशक्तिदर्शक आहेत. त्यांचा उल्लेख मीमांसाशास्त्रांत वारंवार येतो. मध्य स्मृतिकालीन देव म्हणजे शिव, विष्णु, उमा, रमा, गजानन, षडानन हे होत. हे मानवसदृश क्रियाशक्तिदर्शक आहेत. यांचे उल्लेख धर्मशास्त्रांत आणि पुराणांत येतात. अगदीं अलीकडचे पौराणकाळचे देव म्हणजे राम, कृष्ण हे अवतारी पुरुष होत. हे साक्षात् मानव आहेत व त्यांचीं स्वतंत्र इतिहासात्मक पुराणें आहेत. या सर्वांची एकवाक्यता मीमांसकांनीं आपल्या मार्गांत किंचित् बिघाड होऊं न देतां फार सफाईनें केली. या शिवाय प्राचीन यज्ञांतील लहानमोठ्या क्रियाकर्मांतरांना धरून जीं नवीन व्रतें, वैकल्यें, उद्यापनें निघालीं त्यांतील जुना व नवा सांधा त्यांनीं बेमालूम जुळवून टाकला. त्यांत नवलाची गोष्ट ही कीं प्रत्येक व्रताची सांगता अग्नीच्या ठायीं द्रव्याच्या होमानें करण्याची व्यवस्था करून ठेवण्यास ते चुकले नाहींत. या प्रकारें वैदिक समाजांत बौद्ध शत्रूच्या विरुद्ध जी सर्वांगांनीं चळवळ घडून आली तींत त्या धर्माचें येथून निष्कासन झालें खरें, पण विष्णूच्या दशावतारांत रामकृष्णांबरोबर बुद्धाला स्थान मिळालें. तथापि पूजाविधींत मात्र त्याचा कोठें च प्रवेश झाला नाहीं. याचें कारण, त्याला देवरूप भक्तांनीं दिलें, पण पूजाविधानांत मीमांसकांनीं त्याचा शिरकाव होऊं दिला नाहीं. आतां या सर्व धार्मिक परिवर्तनाबरोबर त्याला साजेसा वेदान्त निर्माण होणें जरूर होतें. तें काम शंकरा-

चार्यांच्या अद्वैत वेदान्तानें केलें. ही एका दृष्टीनें जर उत्क्रांति म्हटली तर दुसऱ्या दृष्टीनें अपक्रांति घडून आली असें म्हणावें लागतें. कारण उत्क्रांतीचा नियम जर परिस्थित्यनुसार अनुगुणवर्तन (Adaptibility) मानलें तर या शांकरी क्रांतीच्या योगें अनुगुणवर्तन झालें खरें, आणि निःसंशय तें अति उत्तम प्रकारें झालें, पण त्या च बरोबर वेदांतून पुराणांत, यज्ञांतून भक्तींत, ब्राह्मणांतून शूद्रांत, आर्यांतून अनार्यांत, उद्घांतून संघांत, द्वंद्वद्विर्द्वदांतून द्वैताद्वैतांत खालीं उतरण्यांत धर्माला, समाजाला आणि संस्कृतीला जो धक्का बसला आणि अवनत कळा प्राप्त झाली ती कायमची. पूर्वीं धर्माचे नियम यज्ञभूमीवर यज्ञमंडपांत यज्ञकर्त्या ब्राह्मण परिषदेच्या द्वारें घडून येत व त्यांची अंमलबजावणी क्षत्रिय राजे आपल्या अनुशासनाखालीं करीत. अशा परिषदा मनूनें म्हटल्याप्रमाणें अनेक शिष्ट ब्राह्मणांच्या बहुमतानें चालत. मीमांसाशास्त्रानें बहुमताला यथार्थ संमति दिली आहे; पण तें बहुमत शिष्टांचें, अशिष्टांचें नव्हे. शिष्टाची व्याख्या मनूनें येणेंप्रमाणें केली आहे:—

'धर्मेणाधिगतो यैस्तु वेदः सपरिबृंहणः ।
ते शिष्टा ब्राह्मणा ज्ञेयाः श्रुतिप्रत्यक्षहेतवः ॥'—

ज्यांनीं धर्माचारानें वेदांचें सांगोपांग अध्ययन केलें आहे व जे श्रुतिप्रत्यक्षादि प्रामाण्यांनीं विचार करणारे आहेत ते ब्राह्मण शिष्ट समजावे. असे ब्राह्मण पुष्कळ मिळाले तर उत्तम च परंतु न मिळाल्यास निदान दहा ब्राह्मणांची तरी परिषद् असावी. तिला दशावरा हें नांव आहे. अशी दशावरा न जमली तर तीन ब्राह्मणांची त्र्यवरा, व ती हि शक्य न झाल्यास एकावरा करावी. पण तो एक वेदविद् द्विजोत्तम असावा व त्यानें केलेला धर्माचा निश्चय सर्वांनीं परम धर्म म्हणून मानावा. कारण 'अयुत' म्हणजे दहा हजार मूढ अपंडितांनीं कांहीं ठरविलेल्या पेक्षां एक शहाणा पंडित जें ठरवील तें उत्तम होय— एकोऽपि वेदविद्धर्मं यं व्यवस्येद्द्विजोत्तमः । स विज्ञेयः परो धर्मो नाज्ञानामुदितोऽयुतैः ॥' व्हॉल्टेअरनें म्हटलें आहे—One noble lion is

better than thousand asses—एक सिंहश्रेष्ठ हजारों गर्दभांपेक्षां बरा. या सर्व परिषदांत दशावरा परिषद ही जर प्रकृतिस्थानीं नमुना म्हणून मानली तर तिची रचना मनूनें येणेंप्रमाणें दर्शविली आहेः—

‘ त्रैविद्यो हेतुकस्तर्की नैरुक्तो धर्मपाठकः ।
त्रयश्चाश्रमिणः पूर्वे परिषत्स्याद्दशावरा ॥ ’—

ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद या तीन विद्यांचे तीन, एक हेतुक म्हणजे प्रमाणशास्त्रज्ञ नैयायिक, एक तर्की म्हणजे वाक्यशास्त्रज्ञ मीमांसक, एक नैरुक्त म्हणजे पदशास्त्रज्ञ वैयाकरण, एक धर्मपाठक म्हणजे स्मृत्यादि मानवधर्मशास्त्र जाणणारा नयज्ञ, आणि पहिल्या तीन आश्रमांचे प्रतिनिधि ब्रह्मचारी, गृहस्थ आणि वानप्रस्थ असे तीन मिळून ही दहांची दशावरा परिषद होते. अशा परिषदेंत संन्याशाला स्थान नाहीं ही गोष्ट येथें मुद्दाम लक्षांत घेणें जरूर आहे. कारण वैदिक धर्मांत संन्याशी हा व्यवहारांतून दूर अलिप्त राहणारा मानला जात असे. इतका कीं स्वकार्यार्थ बाहेर पडलेल्या व्यवहारी मनुष्यानें तो पुढें आला असतां त्याचा अपशकुन मानावा. मग तो संन्याशी एखादा छत्रचामर धारण करणारा व पालखींत मिरवणारा पीठाधिष्ठित परमहंस परिव्राजकाचार्य असो वा सामान्य दंडधारी यति असो. असा पीठाधिष्ठित संन्याशी आतां वैदिक धर्मांत नव्यानें चमकूं लागला. परमहंसत्व आणि पीठाधिपत्व, परिव्राजकत्व आणि पर्यंकारूढत्व हे केवळ शाब्दिक पदांतरविरोध (Contradiction in terms) नाहींत तर साक्षात् वस्त्वंतरविरोध (Contradiction in things) आहेत. जो खरा परमहंस असेल तो कोठें च ऐहिक अधिपतित्व मिरावण्यास जाणार नाहीं. व जो खरा परिव्राजक असेल तो केव्हां च पर्यंकारूढ होण्याची इच्छा करणार नाहीं. मग वैदिक धर्मांत हा चमत्कार कसा घडून आला? तर तो वरील संन्याशी संघाच्या सूक्ष्म पाताळयंत्री चळवळीचा च कालांतरानें घडलेला परिणाम होय. या संघांतील संन्याशांना आश्रमधर्मांत वर्णिलेला खरा विरजायुक्त संन्यास पाळावयाचा नव्हता. त्यांना बौद्ध

संघांतील संन्याशांशीं सर्व बाबतींत बरोबरी करावयाची होती. अर्थात् त्या संघांत जसें मठांचें व महंतांचें स्तोम माजलेलें होतें त्या सारखें च यांनीं आपल्याकडे मठ सजवून व त्यांत महंत स्थापून त्यांचें स्तोम माजविलें. इतकें कीं, हे आतां केवळ आपल्या धर्मापुरते च गुरु राहिले नाहींत तर जगताचे गुरु म्हणवून मिरवूं लागले. मग तें जगत् जरी यांनीं आपल्या विशिष्ट वेदान्तांत मिथ्या म्हणून ठरविलें असलें तरी व्यवहारांत त्यांना तें सत्य च दिसून आलें. खरें च आहे; बौद्ध भिक्षूंनीं तरी जगत् हें दुःखमय च कल्पिलें होतें, पण त्यांच्या महंतांना मात्र तें परम सुखाचें आगर झालेलें सर्वांना स्पष्ट दिसत होतें.

या संन्याशी संघानें बौद्ध भिक्षूंना वेदान्तांत जशास तसें अशा स्वरूपाची टक्कर दिली खरी. पण तो वेदान्त त्यांनीं थोडा फेरफार करून जशाचा तसा त्यांच्या पासून च उचलला. 'वेदान्त म्हटला म्हणजे तो बौद्धांचा' असें कुठे यांनीं आपल्या चिंतनिकेंत विधान केलें आहे. हा वेदान्त बौद्धांनीं प्राचीन मीमांसकांशीं झगडा करण्यांत उपयोगांत आणला होता. म्हणून तो प्रत्येक बाबतींत मीमांसकी धर्माच्या विरुद्ध होता. मीमांसकांच्या धर्माचें सर्व रहस्य 'स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यांत आहे. स्वर्ग किंवा सुवर्ग म्हणजे सुख. अशा सुखाला बौद्धांनीं 'सर्वं दुःखं दुःखं' असा उलट सिद्धान्त मांडून खोटें ठरविलें. अर्थात् या सुखाची कामना करणें हें मूर्खपणाचें लक्षण ठरलें व तदर्थ यज्ञ हा साहजिक च निरुपयोगी अतएव त्याज्य मानण्यांत आला. मग यज्ञ गेला कीं आपोआप देव गेले व वेद हि गेले. आतां या नवीन संन्याशी वेदान्त्यांना बौद्ध धर्म हाणून पाडतांना वेद सोडावयाचे नव्हते पण मीमांसा हि मानावयाची नव्हती. म्हणून त्यांनीं वेद मानले पण स्मृतिपुराणांना त्यांच्या बरोबरीला बसविलें, स्वर्ग घेतला पण तो निर्वाणाच्या खालीं लोटला, देव ठेवले पण त्यांच्या डोक्यावर ज्ञानी संन्याशाची स्थापना केली, आणि यज्ञ राखला पण केवळ शब्दांत, कृतींत नाहीं. या गोष्टी सर्वथैव मीमांसकांच्या मताविरुद्ध

होत्या. कारण मीमांसक हे केवळ श्रुतिवादी होते. त्यांना अपौरुषेय श्रुतीच्या बरोबर स्मृतींना बसविणें मान्य नव्हतें. ते स्मृतींना केवळ शिष्टकृति समजत. व पुराणांना तर त्यांच्या ग्रंथांत जागा च नव्हती. तसें च त्यांना निर्वाण ठाऊक नव्हतें. देवांचा स्वर्ग हें च त्यांचें अंतिम धाम होतें. त्यांचे देव पूर्ण ज्ञानसंपन्न असल्याकारणानें ब्रह्मविद्या आणि योग यांसंबंधीं विचार करण्याचें त्यांना प्रयोजन नव्हतें. ब्रह्मविद्येनें मात्र निराळें ब्रह्म निर्माण करून आणि योगानें पुरुषविशेष कल्पून त्याचे ठायीं 'निरतिशय सर्वज्ञबीज' स्थापिलें व त्याला प्रणवाक्षराचें रूप देऊन या देवांच्या गुरुस्थानीं नेऊन बसविलें (योगसूत्र १·२४–२७ पहा). पुनः मीमांसकांना एका यज्ञमार्गावांचून दुसरा कोणता हि धर्ममार्ग अभिमत नसल्याकारणानें तें कर्म बिनचूक व्हावें यावर त्यांचा मोठा कटाक्ष होता. त्या कारणानें त्यांच्या शास्त्रांत कोणता हि अपराध प्रायश्चित्तावांचून नाहीं. अशा मीमांसकीय यज्ञमार्गांत त्यांच्या नियमाप्रमाणें ज्यांना स्थान नव्हतें अशांनीं मूळ वेदान्तविद्या आणि योगशास्त्र काढलें म्हणून मागें सांगितलें च आहे. त्यांतून च पुढें जे बौद्धांचे व जैनांचे अवैदिक संप्रदाय निघाले त्यांशीं टक्कर देण्याकरितां त्या च वेदान्ताचा आणि योगाचा आश्रय करून आतां हा नवीन दशनामी संन्याशी संघ स्थापन झाला आणि त्यानें प्रथमपासून च मीमांसकांशीं स्पर्धा आणि विरोध करून इतर स्मार्त आणि पौराण धर्मांत बहुमानाचें अग्रस्थान मिळविलें. या स्मार्त आणि पौराण धर्ममार्गांमध्यें अगोदर च मीमांसकीय यज्ञ जाऊन त्या जागीं मूर्तिपूजा आली होती व तिच्या समवेत योग, भक्ति, ज्ञान, ध्यान, जप, तप, इत्यादि नाना वैयष्टिक साधनांचें स्वतंत्र रीतीनें प्राबल्य झालेलें होतें. तें आयतें च या संन्याशी चळवळीला चांगलें उपयोगी पडलें. तथापि धर्माच्या प्रत्यक्ष कर्ममार्गांत या वेदान्त्यांचा हात फारसा शिरला नाहीं, किंवा त्यांनीं उदासीनपणें तो घातला नाहीं, किंवा त्यांना तें करणें शक्य दिसलें नाहीं. अर्थात् तेथें मात्र सर्वस्वी मीमांसकांचा दाब

राहिला. व त्यांनीं हि कालाप्रमाणें अनुगुण वर्तन ठेऊन भक्तीच्या मूर्तिपूजनांत, नित्याच्या गृह्यसंस्कारांत, व नैमित्तिक व्रतवैकल्यांत आपले न्याय किंचित् ढिले करून त्या सर्वांची मीमांसेच्या नियमांप्रमाणें उत्तम व्यवस्था लावून दिली. म्हणून च आज ज्यांना वेदांचा अधिकार आहे अशा उच्चवर्णीयांच्या देवपूजनांत ऋग्यजुस्सामवेदत्रयीच्या शंसनहवनस्तवनात्मक कर्मानुसार वेदमंत्र व यज्ञतंत्र जसेंच्या तसें शिरलेलें दिसत आहे. तदितर सांप्रदायिक भक्तिपंथांत मात्र वेदान्ताचें च सर्वस्वी वर्चस्व झालें व त्याला एकट्याला च सर्वश्रेष्ठत्वाचा मान मिळाला. उदाहरणार्थ, अर्वाचीन मुसलमानी साम्राज्याच्या काळांत महाराष्ट्रामध्यें भीमातटाकीं आणि कृष्णातटाकीं जे दोन परस्परविरुद्ध औद्धिक आणि सांधिक स्वरूपांचें संप्रदाय उदयास आले ते पहा. कृष्णातटाकीं उत्पन्न झालेल्या गुरुसंप्रदायानें कर्ममार्गावर मीमांसेचें रक्षण केलें. त्यानें जितका प्राचीन यज्ञयागाचा पुरस्कार केला तितका दुसऱ्या कोणी केला नाहीं. त्याचें आराध्यदैवत गुरु दत्तात्रेय. हें त्रयी विद्येचें, तीन कर्मांचें, आणि त्रेताग्नीचें यथार्थ प्रतीक आहे. दत्त हा अत्रीनें दिलेला अनसूयेचा पुत्र म्हटला आहे. अत्रि म्हणजे साक्षात् अग्नि (अद् = खाणें, किंवा अत् = गमन करणें, या धातूपासून) व अनसूया म्हणजे मूर्तिमंत सहिष्णुता होय. प्राचीन वैदिक यज्ञाचा धर्म हा अत्यंत सहिष्णु धर्म आहे. त्यानें आपलें उज्ज्वल रूप रक्षण करतांना दुसऱ्या कोणाचा हि छळ केला नाहीं. हा दत्तात्रेय जितका सोंवळा देव आहे तितका च त्याचा 'गुरुचरित्र' हा ग्रंथ हि अगदीं सोंवळा आहे. इतका कीं तो शुचिर्भूत ब्राह्मणानें सोंवळ्यांत वाचावा व सोंवळ्यांत पूजन करून ठेवावा. कारण तो केवळ वर्णाश्रमधर्मीयांचें कर्माचरण सांगणारा आहे. भीमातटाकावरील वसुधैवकुटुंबवृत्तीच्या वारकरी संप्रदायांतील साधुसंतांनीं यज्ञयागांतील हिंसेला अनुलक्षून त्यांची वेळींअवेळीं अजाणपणें यथेच्छ निंदा केली आहे. त्यांचें आराध्यदैवत पंढरपुरचा पांडुरंग. तें 'विटेवरी उभें कटिवरी हात' अशा स्वरूपाचें एकटें च एक सडें प्रतीक आहे. त्याचे-

जवळ सोंवळ्याओंवळ्याचा विधिनिषेध नाहीं. तें भक्तीच्या पूजनविधीनें च काय पण नाममात्रानें हि पावणारें आहे. त्याचा मुख्य संहिताग्रंथ ज्ञानेश्वरी. हा केवळ वेदान्त, भक्ति आणि योग यांनीं सजलेला आहे. त्याला कर्माचा, म्हणजे मीमांसकी वैदिक कर्माचा, किंचित् विटाळ नाहीं. तो पाहिजे त्यानें पाहिजे त्याला वाचून दाखवावा व समजून द्यावा. अशा या महाराष्ट्राच्या परमपूज्य ग्रंथद्वयाकडे इतिहासाच्या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे एकानें शंकराचार्यांच्या अद्वैत मताचा तिरस्कारानें निषेध कां केला व दुसऱ्यानें 'आचार्यातें वाट पुसत' असें म्हणून त्याला आदरानें शिरस्थानीं कां बसविलें याचें कारण समजतें.

या संन्याशी संघाचा उगम बौद्धकाळांत बौद्धांशीं विरोध करण्याकरितां झाला असें म्हटलें म्हणजे तो शालिवाहन शकाच्या पहिल्या सहस्रकांत केव्हां तरी मध्यकाळीं झाला असें म्हणावें लागतें. हा गौडपादाचार्यांचा काळ होय. हा काळ कुमारिलभट्टाच्या बरोबरीचा किंवा किंचित् अगोदरचा शक ६ व्या किंवा ७ व्या शतकाचा म्हणतां येईल. या काळापर्यंत मीमांसकांचे मोठमोठे भाष्यग्रंथ तयार झाले होते व त्यांनीं पुष्पमित्र शुंग, आंध्रभृत्य शातवाहन, जगज्जेता समुद्रगुप्त आणि त्याचा नातु कुमारगुप्त, पुलकेशी चालुक्य इत्यादि दक्षिणेच्या व उत्तरेच्या वैदिक धर्माभिमानी सार्वभौम राजांकडून अश्वमेधादि महान् क्रतु करवून केवळ वैदिक धर्माचें संरक्षण च केलें असें नाहीं तर त्याचें वैभव वाढविलें. तथापि वेदान्त हा त्यांचा विषय नसल्याकारणानें आणि बौद्धांचा तर सर्व भर एका विशिष्ट प्रकारच्या वेदान्तावर आणि तदनुसार नीतीच्या विशिष्ट आचरणांवर असल्यामुळें वैदिक धर्माला त्यांच्याशीं टक्कर देण्याकरितां त्यांच्या वेदान्ताच्या आणि आचरणमार्गाच्या समांतर त्या च सारखा दुसरा वेदान्त आणि आचरणमार्ग उपस्थित केल्यावांचून गत्यंतर नव्हतें. तें कार्य या संन्याशी संघानें उचलिलें आणि पूर्णपणें तडीस नेलें. पूर्वीं जैमिनीच्या मीमांसेला धरून बादरायणाचीं ब्रह्मसूत्रें तयार च होतीं. त्यांना आणखी तिसऱ्या भग-

वद्गीतेची जोड देऊन आणि त्या तिहींची मिळून एक ‘प्रस्थानत्रयी’ म्हणजे वेदान्ताची तीन पायऱ्यांची शिडी कल्पून त्यांतून एक निरपेक्ष स्वरूपाचें केवलाद्वैतमत काढणें येवढें च या संघाचें काम होतें. बाकी धर्माच्या नित्यनैमित्तिक आचारमार्गांत त्याला कांहीं च करावयाचें नव्हतें. कारण तें कार्य अगोदर च निरनिराळ्या भक्तीच्या आणि योगाच्या सांप्रदायिकांनीं करून ठेवलें होतें. शिवाय चातुर्वर्ण्यांतील श्रेष्ठ ब्राह्मणवर्गांत हि मीमांसेचा सामाष्टिक श्रौतमार्ग हळु हळु मागें पडत जाऊन वैयष्टिक स्मार्तमार्ग बळावत चालला होता. अर्थात् त्यांत आतां यज्ञविधींत निष्णात अशा ब्राह्मण ऋत्विजांचें कांहीं च काम नसल्यामुळें या वेदान्ती संन्याशांना आपला हात घालण्यास व तेथें आपलें प्रस्थ माजविण्यास चांगली च संधि मिळाली. पूर्वीं वर्णाश्रम धर्मांतील चतुर्थाश्रमी संन्याशी हा खरोखर च सर्वसंगपरित्यागपूर्वक परिव्राट् होत असे. त्याला वर सांगितल्याप्रमाणें कोणी धर्माच्या ब्राह्मण परिषदांत आमंत्रण करीत नसे किंवा तो हि कोठें लौकिक व्यवहारांत पडण्याची इच्छा धरीत नसे. तो पुत्रैषणा, वित्तैषणा आणि लोकैषणा या तिन्ही संन्याशाला अविहित मानलेल्या एषणांपासून निर्मुक्त होत्साता कडकडीत वैराग्यानें भैक्ष्यचर्येंत निर्वाह करून सदैव अटन करीत रहात असे. अशाला श्रौतधर्म काय, स्मार्तधर्म काय, किंवा पौराण धर्म काय? तो अखंड आत्मचिंतनांत गर्क असा सर्व जनसंमर्दापासून अलिप्त असे. परंतु आतां हा नवीन सांधिक संन्याशी लौकायतिक बौद्ध भिक्षूंप्रमाणें धर्मांत आपलें वर्चस्व गाजविण्याच्या उत्कट इच्छेनें त्यांतील व्यवहारांत हात घालूं लागला व त्याला पूर्वींच्या श्रौतधर्मांत नसली तरी स्मार्त व पौराणधर्मांत ही पर्वणी सहज साधतां आली. पूर्वीं अशा उपद्व्यापी संन्याशांना त्याकरितां स्वधर्म टाकून परधर्मांत जावें लागे. असे पुष्कळ विद्वान् ब्राह्मण धर्मापासून च्युत होऊन बौद्ध भिक्षू बनले होते. त्यांनीं तेथें जाऊन त्या धर्माचा पुष्कळ प्रसार केला पण त्याबरोबर त्या धर्माचें मूळचें रूप हि बदलून टाकलें. तो च बौद्ध धर्माचा महायान पंथ होय.

या पंथाचे मुख्य प्रवर्तक नागार्जुन, वसुमित्र, अश्वघोष, वसुबंधु इत्यादि सर्व मूळचे वैदिक ब्राह्मण होते पण स्वार्थबुद्धीनें बाटून बौद्ध झाले व तेथें त्यांना त्या धर्मांत अग्रस्थान मिळालें. ती च आकांक्षा आतां या नवीन संन्याशांनीं धारण केली. म्हणून त्यांना एकीकडे बौद्धांशीं टक्कर द्यावयाची होती तर दुसरीकडे मीमांसकांशीं विरोध करून ज्या संप्रदायांत आपणांस अग्रस्थान मिळेल तेथें जाऊन आपलें गुरुत्व स्थापावयाचें होतें. त्याकरितां त्यांनीं बौद्ध वळणावर जो अद्वैत वेदान्त काढला आणि मायावाद उपस्थित केला तो साक्षात् वेदांतून च निघाला आहे हें सिद्ध करण्याकरितां नवीन ग्रंथरचना आरंभली. कारण श्रुतीच्या प्रामाण्यावांचून त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला जुन्या धर्मांत कोणी मान दिला नसता. हे च त्यांचे प्रस्थानत्रयीवरील प्रचलित भाष्यग्रंथ होत. हे सर्व ग्रंथ त्यांतील भाषेकडे वगैरे पाहतां एका च लेखकानें लिहिलेले दिसत नाहींत. हें च पण ब्रह्मसूत्रावरील एका च शारीरभाष्यासंबंधींसुद्धां थोड्या बारकाईनें विचार करतां ती एकाची च कृति आहे असें वाटत नाहीं. तर ती एक सामुदायिक विचारप्रणाली आहे असें निदर्शनास येतें. तिचा आद्यप्रवर्तक गौडपाद असो वा दुसरा कोणी असो. पण गौडपादानें मांडूक्योपनिषदावरील आपल्या कारिकांत तिला प्रथम चलन दिलें खरें. त्याच्या अगोदर हें तत्त्वज्ञान स्कंदपुराणांतील सूतसंहितेंत येऊन गेलें होतें. आतां सर्व अष्टादश पुराणांत स्कंदपुराण हें प्रकीर्ण स्वरूपाचें असल्याकारणानें त्यांत ही संहिता केव्हां शिरली हें नक्की सांगतां येणें कठीण आहे. कदाचित् ती गौडपादाच्या अगोदर असेल किंवा नंतर असेल परंतु शांकरभाष्याच्या अगोदर होती हें खास. कारण शांकरभाष्याची पुष्कळशी रचना तिच्या आधारावर आहे. इतकें च नाहीं तर कांहींच्या मतें शांकरभाष्य हें सूतसंहितेंतील श्लोकांचें केवळ गद्यीकरण आहे. सारांश, शांकरभाष्यांतील अद्वैतवेदान्ताला जसा गौडपादाच्या कारिकांचा आधार आहे तसा च सूतसंहितेचा आहे. आतां कदाचित् गौडपाद हा या सर्व संघाचा मूळ उत्पादक हि असूं शकेल.

आणि म्हणून च तो शंकराचार्यांच्या गुरूच्या गुरुस्थानीं मानला जाणें संभवनीय आहे. त्याच्यासंबंधीं तो साक्षात् बौद्धधर्मीय भिक्षु होता कीं काय याबद्दल प्रो. दासगुप्त यांनीं त्याच्या कारिकांतील विवेचनपद्धती-वरून शंका प्रकट केली आहे; इतकें च नाहीं तर तो बौद्ध च होता असें शेवटीं आपलें मत निश्चित केलें आहे. आतां तो बौद्ध नसला तरी —आणि तो बौद्ध नव्हता, पक्का वैदिक संन्याशी होता—तो मीमांस-कांचा कट्टा विरोधक होता. कारण त्यानें मीमांसामताविरुद्ध आपल्या कारिकांत जे दोन अजातवाद आणि अलातवाद उपस्थित केले आहेत ते शुद्ध बौद्धांच्या मतानुसार होत. त्याच्या कारिकांत बुद्ध हा शब्द अनेकवार येतो आणि तो च पुढें शांकरभाष्यांत 'नित्यशुद्धबुद्धमुक्त-स्वभाव' असा ब्रह्माच्या गुणवर्णनांत अन्तर्भाव पावतो. हा शब्द वेदांच्या संहिताब्राह्मणांत आणि पूर्वमीमांसेंत कोठें हि दृष्टीस पडावयाचा नाहीं. वैदिक वेदान्तांत जसे मुमुक्षु आणि मुक्त, साधक आणि सिद्ध, जिज्ञासु आणि प्रज्ञ हे शब्द आहेत तसे च बौद्ध तत्त्वज्ञानांत बोधिसत्व आणि बुद्ध हे आहेत. गौडपादाचे मांडूक्यकारिकेखेरीज आणखी हि कांहीं भाष्यग्रंथ आणि टीकाग्रंथ आहेत. मांडूक्योपानिषद् हें सर्वांत लहान उप-निषद् आहे आणि त्यांत मुख्यतः चतुर्मात्रात्मक ॐकाराचें वर्णन असून तदनुषंगानें अद्वैत हा शब्द आला आहे. अशा उपनिषदाला केवळ स्पर्श करून गौडपादानें आपलें निराळें च स्वतंत्र तत्त्वज्ञान या कारिकांत मांडलें आहे आणि तें पुष्कळसें माध्यमिक बौद्धांच्या धर्तीवर आहे. हा च गौड-पादाचा ब्रह्मासंबंधीं अद्वैतवाद व जगतासंबंधीं अलातवाद म्हणजे विवर्त-वाद पुढें शांकरभाष्यांत विस्तारपूर्वक उतरला. त्या बरोबर च संन्यास-धर्माचें इतकें महत्त्व वाढलें कीं बौद्धांचा जसा निर्वाणाचा एक च मार्ग भिक्षु बनण्याचा तसा च वेदान्त्यांचा हि मोक्षाचा मार्ग ब्रह्मचर्यांतून संन्यास घेण्याचा ठरला. व त्यांत प्राचीन ऋणत्रयाला धक्का बसून विरजेबरोबर प्रव्रज्या सर्वमान्य झाली.

या वेदान्ती संन्याशी संघाच्या चळवळीला जर कोणती सार्थ

उपमा साजण्यासारखी असेल तर ती युरोपांतील जेसुईट पंथाच्या चळवळीची होय. हा पंथ युरोपांत इसवी सनाच्या १६ व्या शतकांत स्पेनमध्यें इग्नेशियस् लोयोला नामक एका ख्रिस्ती संतानें स्थापिला, व त्याला 'जेसुईट' म्हणजे 'येशूचा सेवक संघ' असें नांव दिलें. या संघाचें मुख्य कार्य, जुन्या कॅथॉलिक धर्माच्या विरुद्ध जें लूथरचें नवें पाखंड उठलें होतें त्याशीं टक्कर देणें हें होय. तें त्यानें मोठ्या चिकाटीनें केलें व त्यांत त्याला पोपचा पाठिंबा मिळाला. हा कडकडीत संन्याशांचा संघ मोठा व्यवहारदक्ष होता. त्याचीं नियमव्रतें फार कडक आणि शिस्त अति दांडगी होती. त्या कारणानें त्याचा लवकर च कॅथॉलिक धर्माशीं बेबनाव झाला व एका बाजूनें प्रॉटेस्टंट व दुसऱ्या बाजूनें कॅथॉलिक यांच्याशीं त्याला सारखा च विरोध करण्याचा प्रसंग आला. कॅथॉलिक धर्मांत अगोदर च पोप नामक धर्मगुरूची व कार्डिनलांच्या मंडळाची स्थापना झालेली असल्याकारणानें तेथें त्याला कोणती च सत्ता प्राप्त होण्याची शक्यता नव्हती. म्हणून त्यानें जागोजाग राजकारणांत हात घालण्याची खटपट केली. परंतु तेथें त्याला फारसें यश मिळालें नाहीं. तथापि त्यानें जगांत ठिकठिकाणीं आपले स्वतंत्र मठ व संस्था स्थापून ज्ञानवर्धनाचें व शिक्षणप्रसाराचें महनीय कार्य केलें व त्याबरोबर सूक्तासूक्त विचार न करतां ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार चालविला. अशा या पंथासारखें च जवळ जवळ सदर वेदान्ती संन्याशांनीं आरंभीं मोठ्या नेटानें कार्य केलें. परंतु जेसुईट पंथांत जशी शिस्त होती तशी यांच्या संघांत नसल्याकारणानें यांना महंती प्राप्त झाल्यानंतर लवकर च उतरती कळा येत चालली. कोणता हि संप्रदाय काय, त्याचें कांहीं एक विशिष्ट कार्य विशिष्ट काळ चालतें. पुढें तो संप्रदाय सहज च काळाच्या मागें पडतो व मोडकळीस येतो. अशा स्थितींत त्याच्या नांवावर केवळ उदरनिर्वाह करणारे जे कोणी पोटभरू असतात ते त्याची टिमकी वाजवीत राहतात. पण तिला दिवसेंदिवस कोणी विचारीनासें होतें. असें या सर्व वेदान्ती द्वैताद्वैत संप्रदायांचें सांप्रत काळीं होत चाललें आहे.

जावत्कालपर्यंत या देशांत बौद्धांचा थोडा फार अंमल होता तावत्काल-पर्यंत या संन्याशांच्या अद्वैतमताला व विवर्तवादाला लोकांकडून एक-मुखी आश्रय मिळत गेला. कारण बौद्ध धर्मांत ज्या ज्या कांहीं सामान्यलोकांना आपल्याकडे आकर्षित करून घेण्याच्या बाबी होत्या त्या सर्व यांनीं ओळखून त्यांना समांतर आपल्याकडे तशी च व्यवस्था करून ठेवली होती. बौद्धधर्म शून्यनिर्वाणवादी होता. यांनीं शून्याचे जागीं ब्रह्माचा एकांक बसविला व एका दगडानें दोन पक्षी मारले. म्हणजे इकडे ब्रह्म घेऊन वैदिकांची बाजू राखली व तिकडे बुद्धाच्या शून्यासारखी त्याची दुर्दशा करून टाकली. कारण त्या ब्रह्माकडे आतां रामानुजानें म्हटल्याप्रमाणें जगत्कर्तृत्व आणि लक्ष्मीपतित्व म्हणजे संपूर्ण ऐश्वर्याचें स्वामित्व राहिलें नाहीं. जगताविषयीं बौद्धांचा कांहीं च निश्चय नव्हता. ते त्याला दुःखमय करून त्याकडे त्यागाच्या भावनेनें तुच्छतापूर्वक पहात. तर हे त्याला मायामय करून तो केवळ अवि-द्येचा भ्रम आहे असें मानीत. जीवात्मा हा तर बौद्धांना मुळीं च संमत नव्हता. हे त्याला उपाधींत सांपडलेलें आणि अविद्येंत अडकलेलें ब्रह्म च आहे असें म्हणत. कर्मपुनर्जन्म, स्वर्गनरक, पापपुण्य यां संबंधीं दोघांच्या कल्पना एक च होत्या. परंतु बौद्धांना जसें निर्वाण तसा यांना मोक्ष हा स्वर्गापेक्षां अधिक, व जसा त्यांना बुद्ध तसा यांना मुक्त हा देवां-पेक्षां श्रेष्ठ वाटूं लागला. पुनः बौद्धांनीं यज्ञयागाचा व त्यांतील हिंसेचा तीव्र निषेध केला तर यांनीं त्याचें अस्तित्व नाममात्र राखून तें कर्म मूढ अज्ञानी म्हणजे अबुद्ध लोकांच्या माथीं मारलें, आणि अशा कर्माला चित्तशुद्धीच्या सदरांत घालून व त्याचें परंपरित महत्त्व नाहींसें करून आपण त्यांतून मोकळे झाले. त्यांत त्यांनीं धर्माच्या प्राचीन व्याख्या बदलल्या व त्याजागीं आपल्या नवीन व्याख्या अशा युक्तीनें बसविल्या कीं मोठमोठ्या शहाण्यांना हि त्याबद्दल भुरळ पडावें. उदाहरणार्थ, प्राचीन तैत्तिरीय आरण्यकांत जेथें धर्माची व्याख्या 'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा' अशी आहे तेथें यांनीं 'जगतः स्थितिकारणं' अशी करून

धर्माला साध्यभावांतून साधनभावांत लोटलें, आणि मूळचा धर्म निर्द्वंद्व स्वरूपाचा एकरूप असतां त्यांतील द्वंद्वाचे तुकडे पाडून आणि त्याचें प्रवृत्ति आणि निवृत्ति असें द्विविध लक्षण करून एका निवृत्तींत आपलें अद्वैतमत स्थापन केलें. या प्रकारें या संन्याशी संघानें वेदान्ताच्या मार्गावर बौद्धांना हतवीर्य केलें व वैदिकांना स्वधर्मांत राहून हि बौद्धांसारखें वर्तन करतां येतें असें स्वतःच्या उदाहरणानें पूर्णपणें पटवून दिलें. त्याचा परिणाम धर्मांतराला आळा बसला व वैदिक धर्माला स्थिरता आली. तथापि वैदिक धर्माचें प्राचीन शुद्ध रूप जें एकदां पालटून गेलें तें कायमचें. त्याजागीं जो हलीं हिंदुधर्म म्हणून दृष्टीस पडतो तो सर्वस्वी या चळवळीचा परिणाम आहे. म्हणजे या चळवळीनें वैदिक धर्माचें रक्षण केलें असें म्हटलें तर तें त्याच्या हलींच्या निकृष्ट हिंदुरूपांत, पूर्वींच्या प्रकृष्ट वैदिक रूपांत नाहीं असें मोठ्या खेदानें म्हणावें लागतें.

या प्रकारें या वेदान्ती संन्याशांनीं आपल्या बलाढ्य शत्रूशीं झुंझ करतांना ज्या नाना कारवाया केल्या व कारस्थानें रचलीं तीं कोणा एका व्यक्तीच्या हातून सिद्धीस जाणें शक्य नव्हतें. त्याला एक सांघिक शक्ति च निर्माण होणें अवश्य होतें. तथापि या संघाला एक मध्यवर्ति केंद्र पाहिजे होतें. तें त्यानें शंकराचार्य या नांवानें उपस्थित केलें. यावरून शंकराचार्यासंबंधीं जी समजूत आहे कीं ती एक कोणी दिग्विजयी व्यक्ति असून तिनें अनेक मठ स्थापिले तें सत्य नसून अनेक मठांतील संन्याशांनीं आपल्या कल्पनेंतून त्या नांवाची एक दिग्विजयी मूर्ति निर्माण केली व तिचा आपल्या कार्यांत उपयोग करून घेतला हें म्हणणें सयुक्तिक दिसणार आहे. फ्रेड्रिक् नीट्झशेनें आपल्या ख्रिस्तांतक नामक ग्रंथांत ख्रिस्ताबद्दल जें म्हटलें आहे कीं, हलींच्या ख्रिस्ती धर्मांत जो ख्रिस्त म्हणून मानला जात आहे तो मूळचा शुद्ध अविकृत ख्रिस्त नाहीं तर संत पाउलानें आपल्या कार्याला जसा पाहिजे होता तसा बनविलेला विकृत ख्रिस्त आहे, तें या शंकराचार्याच्या बाबतींत जसेंच्या तसें लागू पडतें. कदाचित् हा शंकराचार्य मूळ या संन्याशी संघांतली

च कोणी एखादी सामान्य व्यक्ति असेल किंवा वर सांगितल्याप्रमाणें ती एक शुद्ध कल्पनाजन्य मूर्ति हि असूं शकेल. शंकराचार्यांचा कोठें खात्रीपूर्वक इतिहास नाहीं. जी कांहीं त्या संबंधीं माहीती उपलब्ध आहे ती विद्यारण्याच्या शांकरदिग्विजय नामक ग्रंथावरून होय. हा ग्रंथ विद्यारण्यानें शंकराचार्यांच्या सद्यःप्रचलित कालकल्पनेनंतर ७।८ शें वर्षांनीं केला. अर्थात् तो प्रमाणभूत इतिहास नसून नाना अद्भुत चमत्कारांच्या ऐकीव भाकडकथांनीं भरलेलें भोळें भारूड आहे. त्यांत त्याच्या जन्मस्थानाचा व आईबापांच्या नांवाचा उल्लेख आहे पण त्या संबंधीं हि वाद आहेत. काळासंबंधीं तर मागें सांगितल्या प्रमाणें स्पष्ट मतभेद आहेत. त्यांत हल्लींचे संशोधक जो काळ ठरवितात तो प्राचीन सांप्रदायिकांना इष्ट वाटण्यासारखा नाहीं व प्राचीन सांप्रदायिक जो सांगतात तो हल्लींच्या संशोधकांना मान्य होण्यासारखा नाहीं. हल्लींच्या संशोधकांची काळ ठरविण्याची दृष्टि शुद्ध ऐतिहासिक आहे तर यांची कांहीं एका विशिष्ट हेतूनें प्रेरित आहे. त्यांत ते इतिहासाकडे वगैरे बिलकुल लक्ष देत नाहींत व त्यांतील प्रसंगांच्या विसंगतीकडे हि पहात नाहींत. म्हणून ते त्याला एका बाजूनें बुद्धाशीं लढविण्याकरितां शकपूर्व ७ व्या शतकांत नेऊन बसवितात तर दुसऱ्या बाजूनें शकोत्तर ७ व्या शतकांत कुमारिलाच्या भेटीला आणून मंडनमिश्राशीं वादाला जुंपतात! असें करण्यांत त्यांना एकतर त्याला व्यासासारखें चिरंजीवत्व द्यावें लागेल किंवा चांगदेवासारखें यौगिक साधनानें चौदाशें वर्षांपर्यंत जगवावें लागेल. पण येथें त्यांना फार थोडक्या काळांत म्हणजे येशू ख्रिस्ताप्रमाणें बत्तीस वर्षांच्या अवधींत त्याचें सर्व लोकोत्तर कार्य संपवून त्याला निर्वाणार्थ हिमालयांत पाठवावयाचें असल्याकारणानें तिकडून हि मोठी पंचाईत आहे. आतां कुमारिलाच्या भेटीचा प्रसंग काय किंवा मंडनाच्या वादाचा काय एतत्संबंधीं त्यांनीं अशा कांहीं अद्भुतरम्य कथा बनविल्या आहेत कीं त्या ऐकून सामान्य मनुष्याची मति गुंग होऊन जावी. कुमारिल हा अग्निकाष्ठ भक्षण करीत असतां अर्धदग्ध स्थितींत

त्याच्याशीं शांतपणें बोलतो व त्याला आशीर्वाद देतो. तर मंडनाच्या घरीं हा आकाशमार्गें मागील दारानें शिरतो व तेथें श्राद्धांत जैमिनी व बादरायण क्षग घेऊन बसलेले पाहतो. येथें त्याला मागील दारानें धाडण्यांत आशय हा कीं शत्रूच्या घरीं पुढील दारानें जाऊं नये. श्रीकृष्ण भीमार्जुनांना घेऊन जरासंधाच्या घरीं गेला तो मागील दारानें. अशा मंडनाशीं तो जैमिनी आणि बादरायग यांना साक्षीदार ठेवून वाद करतो व त्यांत त्याचा पराभव करून टाकतो. हें वादाचें वृत्त जें विद्यारण्यानें दिलें आहे तें पाहिलें असतां हा काय पंडितांचा शास्त्रीय वाद आहे का फाल्गुनांतील शिव्यागाळीचा पोरखेळ आहे तें समजत नाहीं. असा हा किळसवाणा वाद ऐकून बादरायणाला काय धन्यता वाटली असेल ती असो पण जैमिनीला तरी खंती वाटली असेल हें खास. परंतु हें वादाचें प्रकरण येवढ्यांत च आटोपलें असें नाहीं. तर मंडनाची पत्नी सरस्वती ही नवऱ्याचा पराभव झाल्यानंतर पुढें सरसावली व तिनें या संन्याशाला कामशास्त्रांत वाद करण्यास आव्हान दिलें. वास्तविक रीत्या हें आव्हान स्वीकारण्याचें त्याला कांहीं प्रयोजन नव्हतें. परंतु तो सर्वज्ञ आहे असें ठरल्यावांचून त्याला महंतपदप्राप्ति कशी होणार आणि त्याची ज्ञानाची दिवटी अखंड तेवत कशी राहणार? अर्थात् तो या हि शास्त्रांत पारंगत आहे हें दर्शविण्याकरितां त्याला आतां परकायाप्रवेशाचें ढोंग करणें प्राप्त झालें. ही कथा इतकी ओंगळ आहे कीं सामान्यस्त्रीपुरुषसमाजांत तिचा नामनिर्देश करणें सभ्यपणाचें होणार नाहीं. विद्यारण्यानें या सर्व प्रसंगाचें इतकें रसभरित वर्णन केलें आहे कीं तें पाहून एखादा डॉ. स्टेकेल्सारखा अर्वाचीन मानसविश्लेषणशास्त्रज्ञ असें म्हणेल कीं या संन्याश्याच्या अन्तःकरणांत जो शृंगाररस दबून गेला होता तो जणुं काय वर उचंबळून येण्याची वाट च पहात असावा!

हलींच्या काळीं या सर्व गोष्टीं जरी चमत्कारिक वाटल्या तरी त्या काळाला त्या सर्वथैव अनुरूप अशा च होत्या. कारण बौद्ध आणि जैन धर्मांतील महंत हि हे असे च चमत्कार करून दाखवून लोकांना भुरळ

पाडीत. त्यांच्यांत हि परकायाप्रवेश, आकाशमार्गें उड्डाण इत्यादि चमत्कारांची वाण नव्हती. उदाहरणार्थ, महावीराचा प्रतिस्पर्धी गोशाल यानें परकायाप्रवेश करून कित्येक वर्षें कंठलीं; तर अशोकाचा भाऊ महेंद्र हा बौद्धधर्मप्रसारार्थ लंकेंत आकाशमार्गें उड्डाण करून गेला! आतां विद्यारण्याच्या ग्रंथांत जसा घरच्या मंडनमिश्राशीं झालेल्या वादाचा प्रसंग साकल्यानें वर्णिलेला आढळतो तसा इतर कोणा बौद्ध वा जैन पंडिताशीं झालेला आढळत नाहीं. या वादांत मंडनमिश्राची इतकी दुर्दशा झालेली दर्शविली आहे—आणि ती हि जैमिनीच्या समोर—कीं त्याला तत्काळ अग्निहोत्राचा त्याग करून संन्यासदीक्षा घ्यावी लागली आणि पुढें तो सुरेश्वराचार्य या नांवानें जेव्हां एका शांकरमठाचा अधिपति झाला तेव्हां त्याच्याकडून ज्या पूर्वमीमांसामार्गाचा त्यानें जन्मभर पुरस्कार केला होता त्याचें एका ग्रंथांत खंडन करविण्यांत आलें. तथापि अशा प्रकारचा कांहीं पराक्रम या महापुरुषाला बौद्ध वा जैन पंडितांच्या बाबतींत करतां आला नाहीं हें खरें. कारण तसें जर कांहीं किंचित् झालें असतें व कोणी एखादा बौद्ध भिक्षु वा जैन श्रमणक वादांत पराभव पावून धर्मांतरानें या आचार्यांच्या अनुयायी वर्गांत येऊन मिळाला असता तर कोठें ना कोठें ग्रंथांतरीं या महत्त्वाच्या गोष्टीचा उल्लेख झाल्यावांचून राहतांना. या वरुन या संन्याशी संघाला स्वधर्मांत महंतपदप्राप्तीची केवढी महत्त्वाकांक्षा होती हें सिद्ध होतें. त्यानें बौद्धांना सर्व बाजूंनीं घेरण्याकरितां व सर्वत्र आपलें मत व आपली सत्ता स्थापण्याकरितां चारी दिशांकडे चार मठ उभे केले. त्यांनीं दिवसा मशाली लावून आपल्या सर्वज्ञतेचा नगारा सर्व देशभर वाजविण्याचें कार्य कांहीं काळ यशस्वी करुन दाखविलें. या मठपतींच्या बिरुदावली पहा. त्या काळांत असलेलें यच्चयावत् सर्व ज्ञान यांच्या जवळ आहे असें यांनीं सामान्य जनांस भासविलें. यांनीं आपल्या वेदान्ताचें महत्त्व वाढविण्याकरितां कोणत्या हि प्रकारचा सूक्तासूक्त न्याय्यान्याय्य व योग्यायोग्य मार्ग आक्रमण्याचा सोडला नाहीं. यांनीं

वेदांत, उपनिषदांत, ब्रह्मसूत्रांत जेथें तेथें आपले हात घातले व मूळ ग्रंथांचे अर्थ फिरविले, आणि ते इतके बेमालूम रीतीनें कीं त्याचा थांगपत्ता कोणाला लागूं नये. उदाहरणार्थ, ईशावास्योपनिषद् म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या शुक्लयजुर्वेदाच्या ईशाध्यायांतील एका मंत्रांत त्यांनीं जो आपल्या पदरचा एक प्रक्षिप्त शब्द घुसडून दिला तो पुढें पदपाठांत हि सस्वर कायम करण्यास ते विसरले नाहींत. या रीतीनें त्यांच्या अद्वैतमताचा आणि मायावादाचा देशांत इतक्या झपाट्यानें प्रसार झाला कीं त्यांच्या एका भक्तगणानें साहित्यशास्त्रांत हि एक अद्वैत नामक रस आणून बसविला! अगोदर बौद्धांच्या संसर्गानें मूळच्या भरतमुनींच्या आठ रसांना जोडून नववा शांत नामक रस निर्माण झाला होता च. त्याच्या जोडीला हा आतां दहावा आला. वास्तविक रीत्या काव्यशास्त्रांत अद्वैत हा जर एक रस कल्पिला तर त्याला स्थायीभाव शांति म्हणावी लागेल व शांत रस कल्पिला तर त्याचा स्थायीभाव अद्वैत होईल. असा हा या दोन रसांचा निरस भावसंबंध आहे. त्यांत च पुढें भक्तीच्या उत्कर्षांत आणखी एक निराळा भक्तिरस हि उचंबळून वर आला आहे. त्याला स्थायीभाव या दोहोंच्या उलट द्वैतांतील भक्ताची अशांति योग्य होईल. अशा या रसवृद्धींत हलींच्या काळच्या देशांतील राजकारणांत जो एक विलक्षण अहिंसावाद माजून राहिला आहे त्यावर जर कोणा एखाद्या साहित्यभक्ताला काव्याचें लेणें चढवून रसांत भर घालावयाची असेल तर त्या रसाला स्थायीभाव सत्याग्रह ऊर्फ त्रागा होण्यास फारशी अडचण पडणार नाहीं!

या प्रकारें शांकरदिग्विजय हा कोणा एका विशेष व्यक्तीचा दिग्विजय नाहीं तर एका संन्याशी संघाच्या चळवळीचा दिग्विजय आहे आणि त्यांत शंकराचार्य नामक एक निमित्तमात्र मूर्ति कल्पनेनें निर्माण केली आहे. हा दिग्विजय सायण माधव विद्यारण्यानें आपल्या संन्याशी ब्रीदाला जागून मोठ्या भक्तिभावानें लिहिला आहे. हा विद्यारण्य म्हणजे कोणी सामान्य पुरुष नव्हता. विद्यारण्य हें नांव

त्याला पूर्णपणें शोभेल असें च होतें. त्याची विद्वत्तेबद्दल इतकी ख्याति होती कीं 'सर्वज्ञोऽपि माधवः' ही उक्ति त्याला यथार्थत्वानें लागू पडते. तो उभय मीमांसा आणि वेदान्त शास्त्रांत सारखा पारंगत होता. त्याचे जैमिनीय न्यायमालाविस्तार आणि पंचदशी हे ग्रंथ पहा. इतकें च नाहीं तर त्या वेळीं प्रचलित असलेल्या सर्व दर्शनांचा संग्रह करण्याचें त्याच्या ठायीं सामर्थ्य होतें. शिवाय तो विजयनगरच्या राजांच्या जवळ पूर्व वयांत पुष्कळ राजकारण खेळलेला होता. परंतु तो शांकरपीठावर अधिष्ठित झाल्याबरोबर त्याला संप्रदायाच्या अभिमानानें या सर्व दंतकथांवर विश्वास ठेवून हें दिग्विजयाचें सर्वथैव अनैतिहासिक भोळें भारूड सजविणें भाग पडलें. नाहीं तर सर्व जगाला ब्रह्मज्ञान शिकविणारा हा धर्मकारणपटु आणि राजकारणविशारद महापंडित शंकराचार्यांच्या परकायाप्रवेशासारख्या ग्राम्य आणि अश्लील प्रसंगाचें अश्लाघ्य वर्णन करण्यास कसा प्रवृत्त होतो याची दुसरी कांहीं उपपत्ति च लागूं शकत नाहीं. नीट्झ्शेनें म्हटल्याप्रमाणें तो एक सांप्रदायिकाच्या 'मूढत्वाचा हट्ट' (Will to Stupidity) आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. एतद्विशिष्ट ही शंकराचार्यांच्या नांवानें चाललेली संन्याशी संघाची चळवळ बौद्धांचा अंत होईपर्यंत अत्यंत प्रभावी रीतीनें कार्य करून गेली. या काळांत प्राचीन यज्ञप्रधान वैदिक धर्म पूर्णपणें अस्ताचलास गेला व त्याची जागा भक्तिप्रधान हिंदुधर्मानें भरून काढली. तथापि पुढें भक्तीच्या उत्कर्षांत शांकर वेदान्तावर जे एका मागून एक प्रहार होऊं लागले त्यांत रामानुज, मध्व, वल्लभ, चैतन्य, रामानंद, ज्ञानेश्वर इत्यादिकांच्या निरनिराळ्या वेदान्तांचे आणि तदनुसार संप्रदायांचे उदय झाले. शांकर संप्रदाय जर शैव स्मार्त म्हटला तर हे सर्व वैष्णव भागवत होत. तथापि भक्तिमार्गावांचून जो या सर्वांचा शंकराशीं मुख्य विरोध आहे तो वेदान्तासंबंधीं होय. हा केवलाद्वैती शांकर वेदान्त देशांत इतका बद्धमूल झाला होता आणि त्याचा पगडा लोकांच्या मनावर इतका बसला होता कीं त्यानंतर दोनशें वर्षांनीं

प्रथम रामानुजानें त्यांत भीत भीत हात घातला व त्यांतून आपलें निराळें अर्धवट द्वैत आणि अर्धवट अद्वैत न्यायाच्या मोठ्या खटपटीनें बाहेर काढलें. यांत त्याला प्राचीन भक्तीच्या भागवत संप्रदायाचा व त्यांतील व्यूहांचा बराच उपयोग झाला. त्यानंतर पुढें मध्वाला त्याच्या अगदीं उलट केवल द्वैताची बाजू घेऊन त्याचें साकल्यानें खंडन करण्यास आणखीं दोनशें वर्षे लागलीं. तथापि हें दुसरें टोंक असल्याकारणानें त्यावर केव्हां तरी वल्लभाचें शुद्धाद्वैत निर्माण होणें ओघानें च प्राप्त होतें. त्याला हि आणखी दोनशें वर्षांचा कालावधि लागला. या शुद्धाद्वैतांत यद्यपि गीतेचें निर्द्वंद्व पुनः पूर्ववत् उमटून दिसूं लागलें तरी तेथें अद्वैताचा शब्दशेष कायम राहिला तो तसा च. अशा अद्वैताचें निर्मूलन होऊन आणि भगवद्गीतेच्या द्वंद्वनिर्द्वंद्वावर जें आजपर्यंत द्वैताद्वैताचें हजारों वर्षांचें तिमिर पटल पडलें होतें तें बाजूला सरून त्याची आपल्या मूळच्या शुद्ध अविकृत स्वरूपांत मुक्तता होण्यास आणखी ५।६ शें वर्षांचा काल अतीत होण्यास पाहिजे होता. तो योग प्रस्तुत काळीं नासदीयसूक्तभाष्याच्या प्रकाशनांत पूर्णपणें घडून आला हें त्या भाष्याचें एक च एक वैशिष्ट्य होय. तसें च आतां वर निर्दिष्ट केलेल्या चार हि आचार्यांच्या वेदान्तमताबरोबर जे त्यांचे निरनिराळे पृथक् संप्रदाय उपस्थित झाले त्यांत एकट्या शंकराचार्यांच्या धर्मगुरुत्वाला हि धक्का बसला. हें धर्माचें गुरुत्व त्याला त्याच्या अपेक्षेप्रमाणें जुन्या धर्मांत केव्हां हि सर्वांशानें मिळालें नव्हतें. कोणता हि धर्माचा निर्णय पूर्वपद्धतीप्रमाणें ब्राह्मणांनीं सभा भरवून करावा आणि त्याचें अनुशासन राजांनीं पहावें असा दंडक हलींच्या इंग्रजी अंमलापर्यंत चालला होता. सदर अंमलाखालीं मात्र हें अनुशासन विस्कळीत झाल्याकारणानें लोकांची दृष्टि सहज या संन्याशी मठांकडे वळली. परंतु काल इतका झपाट्यानें बदलत चालला आहे कीं त्यांत या धर्मगुरूंची धडगत दिसेनाशी झाली आहे. कारण यांच्याजवळ नवीन काळाशीं टक्कर देण्यासारखें ज्ञान नाहीं, आचरण नाहीं, संयमन नाहीं, सामर्थ्य नाहीं आणि

कर्तबगारी हि नाहीं. अशी यांची सर्व बाजूंनीं दैन्यावस्था झाली आहे आणि तींत त्यांचा मृत्यु स्पष्ट दिसत आहे. या प्रकारें धर्माच्या मागें त्याच्या संरक्षणार्थ जी एखादी राजसत्तेसारखी अभिजात सत्ता असावी लागते ती स्वराज्याच्या अभावीं यद्यपि कांहीं काळ निर्बल, स्वार्थी आणि अज्ञ अशा मठाधिपांकडे गेली तथापि आतां नवीन लोकशाहीच्या तकलादु राजवटींत ते मठाधिप हि आपोआप बाजूला सरून अगोदर च सर्व बाजूंनीं खिळखिळा झालेला धर्माचा गाडा प्राचीन एकावरा नाहीं आणि दशावरा हि नाहीं तर त्या जागीं नाना सूक्तासूक्त निवडणुकींच्या पद्धतींनीं संपादित हक्कांवर स्थापन झालेल्या नाना स्वधर्मी–परधर्मी, देशी–विदेशी, व्रात्य–शुचि, पूत--पतित, अज्ञ--तज्ज्ञ, गांवढळ–गंभीर, बाजार–बुणग्या स्त्रीपुरुषांच्या मेळाव्याच्या हातांत हताशपणें जाऊन पडावा आणि त्यांतील एकेका प्रश्नाचे निर्णय त्याच्या बहुमतावर वा गटमतावर लागावे हें त्या धर्माचें दैवदुर्विलसित तर खरें च. सारांश, शंकराचार्य ही कोणी एखादी वास्तविक शरीरधारी मानवव्यक्ति नाहीं, तर एका विशिष्ट संन्याशी संघाच्या चळवळीला केंद्रीभूत होणारी मनोमय काल्पनिक मूर्ति आहे. आणि म्हणून ज्याप्रमाणें एखादा भक्त आपल्या इष्ट देवाची प्रतिमा आपल्याला प्रिय होईल अशा स्वरूपाची चतुर्भुज वा अष्टभुज बनवितो तशी च ही त्या संन्याशी संघानें आपल्या चळवळीला साजेल अशा गुणागुणांनीं मंडित केली आहे व अद्भुत चमत्कारांनीं सजविली आहे. हे चमत्कार विद्यारण्याच्या शांकरदिग्विजय नामक ग्रंथांत विस्तारानें वर्णिले गेले आहेत. आणि हा विद्यारण्याचा ग्रंथ म्हणजे एक कादंबरीवजा पौराणिक आख्यान आहे, साक्षात् घडलेलें ऐतिहासिक जीवनवृत्त नाहीं. या पेक्षां त्याला वाङ्मयक्षेत्रांत अधिक महत्त्व नाहीं.

योगशास्त्र आणि वेदान्तशास्त्र या दोहोंत जसें साधर्म्य आहे तसें वैधर्म्य हि आहे. तथापि योगशास्त्रांतील अध्यात्म बहुतांशीं वेदान्तशास्त्राला मान्य आहे. योगसूत्रामध्यें जी अध्यात्मशक्ति वर्णन केली आहे

ती वेदान्ताला पूर्ण अनुकूल आहे. कारण वेदान्ताचें मुख्य अंग तें च आहे. हें अध्यात्म शिस्तवार सूत्रांत मांडलें आहे. तें असें.—परमेश्वर किंवा परमात्मा याचा जीवात्म्याशीं संबंध आहे. जीवात्म्याच्या अंगीं कांहीं विशेष शक्ति आहेत. ह्या शक्ति मनुष्यानें आपल्या आचरणांत कांहीं विशेष साधनें योजिलीं असतां त्याच्या अंगीं प्रकट होतात आणि त्याला भूत भविष्य कळूं लागतें. जो जीवात्मा देहावस्थेपासून मुक्त होतो तो कैवल्याप्रत जातो म्हणजे परमात्म्यांत जाऊन मिळतो. या प्रमाणें वेदान्तशास्त्रास योगशास्त्राचा आधार आहे. जगतांत अशा कांहीं शक्ति आहेत कीं त्यांना जडवस्तुविज्ञानाचे नियम लागू पडत नाहींत. अशा शक्ति कोणत्या तर योगशास्त्राच्या अभ्यासानें मनुष्यास प्राप्त होणाऱ्या. या संबंधीं कुंटे म्हणतात—'आध्यात्मिक असोत किंवा आधिभौतिक असोत, बाह्य असोत किंवा आभ्यंतर असोत, विषयासंबंधीं असोत किंवा विषयीसंबंधीं असोत, ज्या वस्तु आहेत त्या विषयीं विवेचन आणि अनुगम शास्त्रास कर्तव्य आहेत.' असें विवेचन योगशास्त्रानें केलें आहे आणि म्हणून त्याला षड्दर्शनांत एक मानाचें स्थान आहे. कारण हें शास्त्र शुद्ध वैयष्टिक आहे. त्याचा समाजाशीं किंवा जगताशीं कांहीं संबंध येत नाहीं. परंतु व्यक्तीच्या अंगीं काय सामर्थ्य आहे याची मात्र तें चांगली जाणीव करून देतें. बाकी सर्व दर्शनशास्त्रें जगताला आणि समाजाला धरून विचार करणारीं आहेत. कारण वेदान्त झाला तरी त्याला सुद्धां जगतांतील नाना वस्तूंचा उपासनेकरितां आश्रय करावा लागतो. या दृष्टीनें योगाचा मीमांसेशीं आणि वेदान्ताशीं संबंध किती येतो तें पाहणें अगत्याचें आहे.

सांख्य आणि योग, वैशेषिक आणि न्याय, मीमांसा आणि वेदान्त या प्रकारें जरी सहा दर्शनांत सामान्यतः तीन जोडशास्त्रें मानण्यांत येत असलीं तरी त्या सर्वांचा एकमेकांशीं सारखा च निकट संबंध आहे. कारण तीं एका च ज्ञानरूप पुरुषाच्या अंगीचीं सहा अंगें आहेत. सांख्य शास्त्रांत कपिलाचार्यांनीं जगदुत्पत्तीचें वर्णन केलें आहे. योगशास्त्रांत

पतंजलीनें ध्यानाचें साधन, सिद्धि आणि हेतु यांचें स्वरूप दर्शविलें आहे. वैशेषिकशास्त्रांत कणादाचार्यांनीं अध्यात्मविद्या आणि आधिभौतिकविद्या यांचें निरूपण करतांना न्यायप्रयोगाची पद्धति प्रगल्भदशेला आणून पोंचविली आहे, न्यायशास्त्रांत गौतमाचार्यांनीं वादविवादाच्या पद्धति तार्किक प्रबंधासह पूर्णतेला नेल्या आहेत, मीमांसाशास्त्रांत जैमिन्याचार्यांनीं वाक्यार्थाचे न्याय सांगतांना यज्ञतत्त्वावर संपूर्ण वैदिक धर्माची मांडणी विशद करून दाखविली आहे, आणि शेवटीं वेदान्तशास्त्रांत बादरायणाचार्यांनीं चैतन्य च काय तें एक मुख्य असून सृष्टींतील नानाविध द्रव्यें त्या चैतन्याचे आकार, विकार, प्रकार आणि प्रकटन आहे हें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. सांख्यशास्त्र हें मूळ प्रकृतिपुरुषद्वंद्व घेऊन चालतें. त्यांतील दोन्ही कोटी निरपेक्षतः स्वतंत्र व सापेक्षतः समसमान आहेत. वैशेषिक शास्त्रांत प्रकृतिपुरुषांचे सामान्य आणि विशेष स्वरूपांत पृथक्करण आहे. त्यांत आत्मा म्हणजे न्यायाचा ईश्वर, योगाचा पुरुषविशेष, व वेदान्ताचें ब्रह्म, हा सामान्यस्वरूपांत एक आहे व प्रतिशरीरागणिक अनेक आहे. या शास्त्राचें काम पृथक्करणानें व्यक्तिपद पाहणें असल्याकारणानें त्यांत सामान्यापेक्षां विशेषाचें म्हणजे परमात्म्यापेक्षां जीवात्म्याचें महत्त्व अधिक आहे. योगशास्त्रांत प्रकृति ही जड आणि पुरुष चैतन्य असल्याकारणानें त्यानें प्रकृतीला बाजूला टाकून आणि एका पुरुषविशेषाला परमात्मपद देऊन बाकीच्या सर्व जीवात्म्यांना त्याच्याशीं तादात्म्य पावण्याची शक्ति कशी आहे ती दर्शविली आहे. म्हणून येथें जीवात्म्यापेक्षां परमात्म्याचें महत्त्व अधिक आहे. न्यायशास्त्र हें सामान्य आणि विशेष या दोहोंकडे समान दृष्टीनें पाहतें. कारण त्याला दोहोंच्या संबंधांत एकाचा दुसऱ्यांत कसा समावेश होतो हें दाखवावयाचें असतें. मीमांसाशास्त्र हें विशेष वचनें गौण व सामान्य वचनें प्रधान ठरवून विशेषवचनांना गुणवाक्यांत काढतें. वेदान्तशास्त्र हें दोन्ही सामान्य आणि विशेष यांचा समवाय सिद्ध करतें. अर्थात् येथें प्रधान आणि गौण हें द्वंद्व लोप पावतें. न्यायशास्त्रांत त्या दोन्ही कोटी

समसमान असतात. तर मीमांसाशास्त्रांत त्या विषमत्वानें लेखल्या जातात. पुनः वैशेषिक शास्त्रानुसार व्याकरणशास्त्र हें पदापदांचीं रूपें दर्शवितें. मीमांसाशास्त्र हें पदांच्या अर्थावरून वाक्यार्थाची व्यवस्था लावतें. व न्यायशास्त्र हें वाक्यार्थ घेऊन त्यांतील प्रमाणप्रमेय शोधतें व त्यांत सदर्थ कोणता आणि असदर्थ कोणता याची योग्य शहानिशा करतें. अशा या साही दर्शनशास्त्रांत सांख्य, योग आणि वैशेषिक हीं इतर कोणाच्या मतांचें खंडन करीत बसत नाहींत. तीं आपआपलीं स्वतःचीं मतें मुख्यत्वानें प्रतिपादन करतात. परमतखंडनपर शास्त्रें म्हणजे न्याय आणि दोन्ही मीमांसा हीं होत. या प्रकारें या साही दर्शनांचें सर्वसामान्य रूप पाहिलें म्हणजे योगाचा इतर शास्त्रांशीं संबंध कसा आहे तो तत्काल दिसून येतो.

अध्यात्मविद्येचे विषय जीव, जगत् आणि ईश्वर हे तीन होत. पैकीं जगताचा विचार संख्येच्या दृष्टीनें सांख्यांनीं केला व गुणाच्या दृष्टीनें वैशेषिकांनीं केला. जीवाचा विचार व्यष्टिदृष्ट्या योगशास्त्रानें केला तर समष्टिदृष्ट्या मीमांसाशास्त्रानें केला. व ईश्वराचा विचार सामान्यविशेषांच्या भेददृष्टीनें न्यायशास्त्रानें केला तर समवायाच्या अभेददृष्टीनें वेदान्तशास्त्रानें केला. म्हणून च योगाचें आत्मकैवल्य आणि वेदान्ताचें ब्रह्मनिर्वाण हीं वरून जरी सारखीं दिसलीं तरी त्यांत स्थानपरत्वें स्पष्ट फरक दिसून येतो. योगाचें कैवल्य हें जगदारंभींच्या आत्म्याचें मूल बीजरूप आहे. याच्या भोंवतीं सुकृताचा रस नाहीं. तें शुष्क आहे. पण त्यांत पुढील संपूर्णजगद्वृक्ष निर्माण करण्याची अद्भुत गुणशक्ति आहे. ती च माया होय. या मायेचें रूपांतर प्रकृतींत म्हणजे क्रियाशक्तींत झालें कीं त्या बीजाला मोड फुटून अंकुर येतो व तो प्ररोह पुढें वृद्धीच्या म्हणजे ब्रह्माच्या मार्गाला लागतो. या वृद्धींत उत्तरोत्तर पायरीपायरीनें जो एकेका उच्चोच्च गुणाचा स्फोट होतो तो च त्या वृक्षाचा विकास होय. त्याला आर्वाचीन शास्त्रीय भाषेंत उत्क्रांति हें नांव आहे. अशा उत्क्रांतीच्या अंतिमस्थानीं त्या जगद्वृक्षावर जीं असंख्यात फलें धरतात

व परिपक्वतेला जातात तीं च रसाळ आणि गोड ब्रह्मफलें होत. अशा प्रत्येक फलाच्या अन्तर्भागीं आतां त्या मूल बीजाच्या रूपाचें, आकाराचें आणि गुणशक्तीचें हुबेहुब जसेंच्या तसें एकेक आत्मबीज गूढ निवास करतें. मात्र आतां तें शुष्क नसून सुकृताच्या मधुर रसानें आवृत असतें, आणि या रसांत तें ब्रह्माचा अनुपम आनंद आस्वादतें. म्हणून म्हटलें— " तदात्मानं स्वयमकुरुत । तस्मात्तत्सुकृतमुच्यते । यद्वै तत्सुकृतम् । रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्धानंदी भवति ।। " अर्थात् वेदान्ताचें ब्रह्मनिर्वाण हें त्या फलांतील बीजाभोंवतालच्या रसास्वादाप्रमाणें आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. योगशास्त्र हें शुद्ध आत्मिक (Subjective) शास्त्र आहे. त्याकारणानें त्याला बाहेरच्या जगताचा विचार करण्याचें यत्किंचित् प्रयोजन नाहीं. परंतु ब्रह्मविद्येच्या वेदान्ताला मात्र तो विचार अवश्य कर्तव्य आहे. म्हणून त्याला एका बाजूनें आत्मज्ञानाकरितां योगाकडे पहावें लागतें तर दुसऱ्या बाजूनें जगद्ज्ञानाकरितां इतर दर्शनांचा योग्य आश्रय घ्यावा लागतो. योगाला आपल्या कामापुरता सांख्य आणि वैशेषिक यांचा आधार पुरे होतो. बाकी त्याला मीमांसा, न्याय आणि वेदान्त यांची कांहीं गरज लागत नाहीं. त्याची क्रिया स्वतंत्र आहे आणि त्याचें ज्ञान हि स्वतंत्र आहे. त्याच्या क्रियेला मीमांसेची ‘ चोदना ’ उपयोगी पडत नाहीं व ज्ञानाला न्यायाची ‘ प्रमा ’ कामी येत नाहीं. म्हणून च त्या शास्त्रांत, संप्रज्ञात समाधीचा शेवट ज्या ‘ ऋतंभरा ’ नामक प्रज्ञेंत होतो ती प्रज्ञा, मीमांसेचें प्रमाण जी ‘ श्रुति ’ आणि न्यायाचें प्रमाण ‘ अनुमान ’ त्या श्रुतानुमानांतील प्रज्ञेपासून आपल्या विशेषार्थत्वामुळें अगदीं निराळ्या विषयाची असते, असें म्हटलें आहे—" ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा । श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात् । " (यो. सू. १-४९-५०). अर्थात् ही प्रज्ञा म्हणजे जी सर्वसाधारण शास्त्रीय पृथक्करणात्मक (analytical) पद्धतीनें सिद्ध होते ती नव्हे. तर ही अगदीं च निराळी संयोजनात्मक (synthetical) स्वरूपाची असते. ती कोणा हि योगांतील अभ्यासकाला च स्वानुभवानें

समजली तर समजावयाची, एरवीं नाहीं. हें च तिचें विशेषार्थत्व होय. म्हणून च ती जगाच्या व्यवहारांत कुचकामाची ठरली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. वेदान्तशास्त्रानें हें च योगाचें अनुकरण करून आपल्या मोक्षाचें साधन जें ज्ञान ठरविलें आहे तें हि जवळ जवळ या च स्वरूपाचें आहे. म्हणजे ती एक प्रकारची वृत्ति आहे. अर्थात् हें ज्ञान कणादगौतमासारख्या शुद्ध ज्ञानवादी तार्किकांना साहजिक च मान्य होत नाहीं. ते आपआपल्या शास्त्राचें बुद्धीच्या प्रकर्षांत सिद्ध झालेलें ज्ञान हें च निःश्रेयसाला कारणीभूत आहे असें प्रतिपादन करतात. पतंजलीनें महाभाष्यांत या च धर्मस्वरूप ज्ञानाला उद्देशून 'अथवा पुनरस्तु ज्ञान एव धर्म इति' (१.१.१.) असा उलेख केला आहे. मीमांसाशास्त्रप्रणेते जैमिन्यादि हे तर सर्वतोपरी कर्मावर उभें असल्याकारणानें त्यांना कोणत्या च ज्ञानाची वा प्रज्ञेची जरूर नाहीं. म्हणून त्यांना ऋतंभरा प्रज्ञा सारखी व सत्यंभरा प्रज्ञा हि सारखी. तथापि योगाची ऋतंभरा ही संप्रज्ञात समाधींतील शेवटची परमोच्च पायरी असली तरी तिचा सर्वथैव त्याग घडल्यावांचून असंप्रज्ञात म्हणजे निर्बीज समाधिसिद्धि नाहीं आणि म्हणून कैवल्यपदप्राप्ति नाहीं—"तस्याऽपि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः।" (यो. सू. १,५२). म्हणजे येथें प्रज्ञेला कांहीं किंमत नसल्याकारणानें हें कैवल्यपद केवळ शून्याचें दर्शक होऊं शकेल आणि या रीतीनें बौद्धांच्या शून्यवादाला पोषक ठरेल यांत कांहीं शंका नाहीं. उलट वेदान्तांत जें ज्ञानाचें मोक्षपद आहे त्यांतील ब्रह्म हें शून्य नाहीं तर पूर्ण आहे व पोकळ निर्वाण नाहीं तर प्रज्ञानघन आहे. योगशास्त्र हें जसें आत्मवादी आहे तसें च ईश्वरवादी आहे. तें कैवल्याकरितां द्रष्टा जो आत्मा त्याचें अवलंबन करितें व चित्तवृत्तिनिरोधानें त्याची आपल्या मूळच्या ढळलेल्या अविकृत रूपांत परत अवस्थिति आणतें—'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्'; तर प्रणिधानाकरितां क्लेश, कर्म, विपाक आणि वासना या मानवी उपाधीपासून मुक्त जो कोणी ईश्वर नामक पुरुषविशेष—'क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष

ईश्वरः'—त्याची योजना करितें. येथें तें आत्मकैवल्यांत अद्वैताला पोषक होतें तर ईश्वरप्रणिधानांत द्वैताला ठाव देतें. वास्तविक रीत्या इतर दर्शनशास्त्रांप्रमाणें हें शास्त्र हि द्वंद्ववादी आहे. म्हणून च तें द्वैत आणि अद्वैत या दोहोंचा हि सारखा च परामर्ष घेतें. तथापि त्यांत कोठें हे शब्द साक्षात् योजलेले आढळत नाहींत. पण आठ अंगांतील एक अंग जें आसन त्या आसनाच्या फलनिरूपणांत द्वंद्व हा शब्द मात्र स्पष्ट योजलेला आढळतो—'द्वंद्वानभिघातः'=आसनाचें फल काय तर द्वंद्वांचा अभिघात म्हणजे नाश.

योगशास्त्र हें सांख्य आणि वैशेषिक यांची आधिभौतिक आणि आध्यात्मिक प्रक्रिया जशीच्या तशी घेऊन चालतें. सांख्यांत जे निर्गुण पुरुष असतात ते च वैशेषिकांत द्रव्यात्मक आत्मे होतात व त्यांत जीवात्मे अनेक आणि परमात्मा एक असा भेद पडतो. हा च परमात्मा न्यायशास्त्रांत ईश्वर बनतो व त्याकडे जगत्कर्तृत्व येतें. वैशेषिकांचा आरंभवाद परमाणूंच्या संयोगाला धरून निघतो व परमाणु नित्य असतात. योगशास्त्रांत ईश्वर हा पुरुषविशेष म्हणून येतो व आत्मा द्रष्टा चैतन्यरूप व प्रकृति जड अविद्यारूप असते. योगशास्त्राचा सर्व भर समाधियोगावर आहे. त्याला साधनरूप क्रियायोग आहे. तो 'तपः स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि' असा त्रिविध आहे. वास्तविक रीत्या हे तीन्ही योगाच्या पंचनियमांगांत मोडतात या क्रियायोगाचा उपयोग 'समाधिभावनार्थ' व 'क्लेशतनूकरणार्थ' म्हणजे क्लेश कमी करण्याकरितां म्हटला आहे. क्लेश पांच प्रकारचे आहेत—(१) अविद्या, (२) अस्मिता=अहंकार, (३) राग, (४) द्वेष, व (५) अभिनिवेश=देहाची प्रीति. त्यांत पहिली अविद्या ही पुढील चारी क्लेशांची जननी आहे—'अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषां।' अविद्या म्हणजे जें अनित्य, अशुचि, दुःखात्मक, आणि अनात्म्य त्याला नित्य, शुचि, सुखात्मक आणि आत्मा समजणें. पुनः आत्मा हा द्रष्टा केवळ 'दृशिमात्र' आहे. म्हणजे ज्ञान हा कांहीं त्याचा गुण किंवा धर्म नव्हे. तर तो साक्षात्

ज्ञानमय आहे. ज्ञान आणि आत्मा एकरूप च. अर्थात् त्याला प्रतियोगी कोटी जी प्रकृति ती सर्वथैव अज्ञानमय, अविद्यारूप, जड असणें साहजिक आहे. तथापि आत्म्याप्रमाणें प्रकृति हि नित्य आहे व तिच्या तडाक्यांत सांपडणारे नाना जीवात्मे हे हि नित्य च आहेत. येथें हा सांख्य आणि वैशेषिक या दोहोंचा स्पष्ट मेळ दिसणार आहे. योगशास्त्राला जगत् कोणी केलें, कसें केलें, व जीवात्मे कोठून उद्भवले या गोष्टींचा निरर्थक विचार करीत बसण्याचें काम नाहीं. तें काम वेदान्ताचें आहे व तें त्यानें योग्यप्रकारें केलें आहे. येथें योगाला फक्त एक 'निरतिशय सर्वज्ञबीज' स्वरूपाचा परमात्मा व अविद्येच्या 'क्लेशमूल कर्माशयांत' गुरफटलेला जीवात्मा यांच्या मधली चित्ताची उपाधि नष्ट करून त्या दोहोंचा 'योग' म्हणजे जुडणी घडवून आणावयाची आहे इतकें च. अशा जुडणीला त्यानें कैवल्य म्हटलें आहे व तें कैवल्य पुढें अद्वैतवेदान्ताला मोठें उपकारक झालें आहे. अशा कैवल्याकरितां या शास्त्राला जें चित्ताचें रूप पाहून त्याच्या निरोधनाचे उपाय योजावयाचे असतात त्यांत जेवढा कांहीं जगताचा आपोआप विचार होईल तेवढा पुरे होतो. पण त्यांत त्याला तें जगत् सर्वस्वी दुःखमय व क्लेशकारक दिसून येतें—'परिणाम-ताप-संस्कारदुःखैर्गुणविरोधात् च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः।' हा च सर्वदुःखवाद बौद्धधर्मानें जशाचा तसा अंगिकारला आहे. आतां योगांतील अविद्या आणि वेदान्तांतील अविद्या यांत भेद आहे. योगांतील अविद्या जशी परमात्म्याहून अगदीं निराळी स्वतंत्र आहे तशी वेदान्तांतील अविद्या स्वतंत्र नाहीं. ती परब्रह्म जें चैतन्य त्याची शक्ति आहे. अद्वैतवेदान्ताप्रमाणें तर त्या दोहोंत कसला च अंगांगी, गुणगुणी, किंवा धर्मधर्मी संबंध असणें शक्य नाहीं. योगांतील परमात्मा आणि अविद्या यांत हि हे संबंध नाहींत. पण योगांत त्या दोन्ही कोटी नित्य आणि स्वतंत्र आहेत. तर अद्वैतवेदान्तांत सर्व कांहीं एक च चैतन्य आहे. तथापि अद्वैतवेदान्ताला सुद्धां पुढील जगताचा पसारा पाहण्याकरितां अविद्येसारखी परब्रह्माची एक शक्ति

मानावी लागते. आरंभीं ही शक्ति त्या ब्रह्माचे ठायीं उगी च पडून राहिलेली असते. परंतु जेव्हां तें ब्रह्म कांहीं कारणानें आपल्या एकत्वाला कंटाळून बहु होण्याची इच्छा करतें तेव्हां ही शक्ति तत्काळ खडबडून जागी होते व जड आणि चैतन्य यांचा संयोग घडवून आणते. या प्रकारें ती जीवाला बंधनकारक उपाधि होते. ही उपाधि जीवानें आपल्या ज्ञानानें तोडली कीं तो जीवात्मा परमात्म्यांत पूर्णपणें मिळून जातो. इतका कीं तें एक च एक अद्वैतरूप बाकी राहतें. ही स्थिति कांहीं अंशीं योगांतील कैवल्यासारखी च आहे. पण कैवल्यांत यद्यपि चित्ताचा पूर्ण नाश होऊन जीवशिवांचें ऐक्य घडत असलें तथापि तेथें चित्ताचा कांहीं संस्कारशेष कायम राहतो. कारण हें ऐक्य ज्या असंप्रज्ञात समाधींत सिद्ध होतें ती समाधि ‘ विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः ’ आणि ‘ संस्कारशेषः ’ अशी वर्णिली आहे. अर्थात् हा संस्कारशेष अद्वैतमताप्रमाणें त्या चैतन्यस्वरूपी परमात्म्यावर एक प्रकारचा कायमचा डाग च आहे असें म्हणावें लागतें. पुनः योगशास्त्राप्रमाणें जीवात्मे नित्य असल्या कारणानें एका जीवात्म्याला चित्ताचा निरोध करून कृतार्थता आली तरी बाकीच्या असंख्य जीवात्म्यांचें बंधन तसें च कायम राहतें. म्हणून म्हटलें—‘ कृतार्थं प्रति नष्टमनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् । ’ योगशास्त्रान्वयें जीवात्मे हे व्यष्टिरूपानें अनंत आहेत, तर परमात्मा हा समष्टिरूपानें एक आहे. हा सामष्टिक आत्मा एक, नित्य, चैतन्यरूप आहे, तर प्रकृति ही एक जडरूप आहे. मग ह्या दोन्ही नित्य आणि सर्वव्यापक तत्त्वांचा संयोग कसा घडतो ? तर तो समष्टिस्वरूपांत घडत नाहीं, तर त्याकरितां त्या दोहोंना विशेष व्यक्तिरूपें यावीं लागतात व तीं एकमेकांशीं संयोग पावतात. हा संबंध केवळ संवेद्य-संवेदक स्वरूपाचा असतो, म्हणजे प्रकृति आत्म्यापुढें विषय नेऊन मांडते. आत्मा ते ग्रहण करतो. प्रकृति आत्म्यापुढें भोग सादर करते. आत्मा ते भोगतो. चैतन्यरूप आत्मा आणि जड प्रकृति यांचा इतका च संबंध. हा योगांतील शुद्ध द्वैतवाद होय. तो मध्व आणि रामानुज यांना सहज मान्य होतो. वल्लभ हा

स्पष्ट द्वंद्ववादी आहे. तो जड आणि चैतन्य या दोहोंना सारखे च ब्रह्माचे परिणाम समजतो. जैनमताप्रमाणें जड आणि चैतन्य दोन्ही नित्य स्वतंत्र आहेत. सर्व जीव चैतन्यरूप च होत. अविद्या अशी निराळी नाहीं. जीव आणि जड यांचा संबंध झाला कीं कर्माच्या योगें जीव बंधनांत पडतो. त्यांतून त्याची मुक्तता निर्जरा आणि संवर अशा सारख्या तपानें होते. बौद्धमतान्वयें जें कांहीं आहे तें निर्वाण. त्या शिवाय निराळी अविद्या आहे आणि कर्म हि आहे. अविद्येच्या योगें कर्म हें विज्ञान, वेदना, संज्ञा, संस्कार, आणि रूप अशीं पांच तत्त्वें निर्माण करतें. जैनांचे जसे पंचास्तिकाय तसे च बौद्धांचे हे पंचस्कंद होत. शुद्धाचरणानें आणि ध्यानानें अविद्येचा नाश होतो. मग कर्म संपतें व मनुष्य वासनारहित होत्साता निर्वाणपदाला जातो.

असे हे वेदान्ताचे किती जरी निरनिराळे मार्ग असले तरी त्या सर्वांचा योगाशीं कांहीं तरी संबंध दृष्टीस पडतो. योगाचें अध्यात्म आणि वेदान्ताचें अध्यात्म जवळ जवळ सारखें च असलें तरी त्या दोहोंचे अंतिम गांठण्याचे प्रकार भिन्न आहेत. एकाचा सर्व भर चित्तवृत्तिनिरोधावर तर दुसऱ्याचा चित्तैकाग्र्यावर. म्हणून योग हा जसा ब्रह्माच्या पूर्णवादाला उपयोगी पडतो तसा निर्वाणाच्या शून्यवादाला हि उपकारक होतो. दोहोंचें कर्मासंबंधीं मत एक च आहे. म्हणून दोहोंना कर्मानुसार पुनर्जन्म मान्य आहे. मात्र कोणी कर्म हें जड समजतात तर कोणी चैत्तसिक मानतात. योगाच्या दृष्टीनें तें जड नाहीं. जन्मजन्मांतरीं कृतकर्मांचा संस्कार चित्तावर घडून तो सूक्ष्म वासनारूपानें चित्तास चिकटून राहतो. हें चित्त आपल्या वासना घेऊन लिंगदेहाबरोबर सतत जन्मापुढें जन्म घेत राहतें. जसा वासनांचा प्रवाह आहे तसा च जन्ममरणाचा प्रवाह आहे. जीं कर्मे पूर्वीं करावीं त्यांचें फल आज भोगावें हा नियम. फल भोगल्यावांचून कर्माचा क्षय नाहीं आणि अविद्येचा नाश नाहीं. कर्मांतील पापपुण्यानुसार सुखदुःखें आहेत. म्हणून मागचा कर्मयोग जरी चुकवितां न आला तरी पुढील भोग चुकवितां येणें शक्य

आहे. हा च योगाचा विशेष होय. त्याच्या मतें कर्म दोन प्रकारचें आहे-(१) वासनारूप कर्म, आणि (२) प्रवृत्तिरूप कर्म. वासनारूप कर्माचें खंडन उलट वासना धारण करण्यानें होतें. उदाहरणार्थ, चित्तांत द्वेष उत्पन्न झाला कीं मैत्रीची भावना करावी. मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा उत्पन्न करणें हें चित्तप्रसादनार्थ योगशास्त्राचें एक मोठें साधन आहे—"मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ।' (यो. सू. १.३३). हें साधनचतुष्टय बौद्धांनीं जसेंच्या तसें उचलून त्याला 'अप्पमन्ना' हें नांव दिलें आहे. प्रवृत्तिरूप कर्माचें खंडन करण्यास समाधीसारखें दुसरें बलवत्तर साधन नाहीं. तथापि निरनिराळ्या वेदान्ती मार्गांत जप, तप, भक्ति, ध्यान हीं हि तितकीं च समर्थ साधनें मानण्यांत येतात. योगाचा भर जसा समाधीवर तसा वेदान्ताचा ज्ञानावर आहे. म्हणून योगाला जशी चित्ताची चिकित्सा इष्ट आहे तशी वेदान्ताला बुद्धीची आहे. योगानें चित्ताच्या वृत्ति 'प्रमाण-विपर्यय-विकल्प-निद्रा-स्मृतयः' अशा पांच सांगितल्या आहेत, तर वेदान्तानें बुद्धीच्या वृत्ति पांच च ठरविल्या आहेत. त्या वल्लभानें आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यांत येणेंप्रमाणें कथन केल्या आहेत—'संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च। स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर्लक्षणं वृत्तितः पृथक्।' या जवळ जवळ योगांतील चित्तवृत्तींसारख्या च आहेत. पुनः योगामध्यें वर दर्शविल्याप्रमाणें चित्तप्रसादनार्थ जसें साधनचतुष्टय आहे तसें वेदान्तांत आत्मज्ञानार्थ साधनचतुष्टय आहे. तें—नित्यानित्यविवेक, वैराग्य, षट्संपत्ति, आणि मुमुक्षुत्व हें होय. षट्संपत्ति म्हणजे शम, दम, तितिक्षा, उपरति, श्रद्धा, आणि समाधान हे सहा गुण. योगांत संप्रज्ञात समाधीच्या शेवटीं ज्ञान आपाततः प्रकट होतें. त्याला च 'प्रज्ञा ऋतंभरा' म्हटलें आहे. ती च 'विवेकख्याति' म्हणजे विवेकज्ञान होय. या ज्ञानाच्या सात अंतिम अवस्था मानल्या आहेत—'तस्य सप्तधा प्रान्तभूमिः प्रज्ञा।' (यो. सू. २.२७). त्या बुद्धि, इच्छा, द्वेष, आणि प्रयत्न यांना धरून चार बाह्यस्वरूपाच्या, व शोक,

भय आणि विकल्प यांना धरून तीन अन्तःस्वरूपाच्या आहेत. चित्तांत ज्ञान उत्पन्न झालें कीं ह्या सात हि वृत्ति मावळतात. म्हणजे योग्याला आतां कांहीं जाणावयाचें, भोगावयाचें, त्यागावयाचें आणि करावयाचें रहात नाहीं. तसें च त्याचे ठायीं शोक, भय आणि विकल्प यांचा हि अंश उरत नाहीं. तर येथें द्रष्टा आपल्या स्वतःच्या मूळ अविकृत रूपांत पूर्णपणें अवस्थित होतो. हें च योगाचें कैवल्य होय. आतां या जशा योगाच्या सात अवस्था समाधींत सिद्ध होणाऱ्या आहेत तशा च वेदान्तांत हि वैराग्याच्या मार्गावर सप्तज्ञानभूमिका दिसून येणाऱ्या आहेत. त्या—शुभेच्छा, विचारणा, तनुमानसा, सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी, आणि तुर्यगा या होत.

योगशास्त्र आणि वेदान्तशास्त्र या दोहोंत हि चित्ताची वासनात्मक क्रिया आणि इंद्रियांची प्रावृत्तिक क्रिया यांची विचारणा सांख्य, वैशेषिक, न्याय आणि मीमांसा यांच्या धोरणानें झाली आहे. ती अर्वाचीन मानसशास्त्राहून पुष्कळ निराळी आहे. अर्वाचीन मानसशास्त्रांत एका च 'प्सायकी' किंवा मन या संज्ञेखालीं त्या मनाचें नाना क्रियापरिणाम कथन करण्यांत येतात अर्थात् तेथें विषयविभजन एका तत्त्वानें (principle of division) होऊं शकत नाहीं. वेदान्तशास्त्रांत इंद्रिय, मन, अस्मिता, बुद्धि, आत्मा इत्यादि निरनिराळीं तत्त्वें घेऊन त्यांचें परिणाम पाहण्यांत येतात. शिवाय बुद्धीचे अनेक भेद असून योगशास्त्रांत चित्त हें एक च एक सामुदायिक स्वरूपाचें तत्त्व मानण्यांत येतें. मीमांसा शास्त्रानें कर्माला प्रेरक जी भावना सांगितली तिचें रूप मागें दर्शविलें च आहे. पतंजली हा जसा योगसूत्राचा कर्ता तसा च व्याकरणशास्त्राचा प्रणेता असल्याकारणानें त्यानें व्याकरणमहाभाष्यांत जी कर्माची तात्त्विक छाननी केली आहे ती मीमांसाशास्त्र आणि योगशास्त्र या उभयतांना हि मान्य आहे. त्यानें बुद्धीची व्याख्या सांख्यापासून घेतली आहे. सांख्यप्रवचनीयांत 'अध्यवसायो बुद्धिः' असें सूत्र आहे. बुद्धि अध्यवसाय म्हणजे निश्चय करते. या तिच्या अध्यवसायित्वाला अनुलक्षून च

भगवद्गीतेंत 'व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन' असें म्हटलें आहे. पतंजली हा प्रत्यक्षावर फार भर देतो व ज्ञानाचा अनुगम येणेंप्रमाणें बांधतो.—'इह य एष मनुष्यः प्रेक्षापूर्वकारी भवति स बुध्या तावत् कंचिदर्थं संपश्यति; संदृष्टे प्रार्थना, प्रार्थिते अध्यवसायः, अध्यवसाये आरंभः, आरंभे निर्वृत्तिः, निर्वृत्तौ फलावाप्तिः।' (म. भाष्य १·३·२). = येथें मनुष्य प्रथम प्रेक्षापूर्वकारी होतो म्हणजे डोळ्यांनीं पदार्थ अवलोकन करतो, नंतर बुद्धीनें तो त्यांतील अर्थ पाहतो, पाहण्यानें प्रार्थना म्हणजे इच्छा, इच्छेनें अध्यवसाय म्हणजे निश्चय, निश्चयानें आरंभ, आरंभानें निर्वृत्ति म्हणजे क्रिया, आणि क्रियेंत फलनिष्पत्ति. ही पद्धति वैशेषिकांच्या पद्धतीहून थोडी निराळी आहे. वैशेषिकांची पद्धति अशी, —इंद्रियसंवेदनापासून ज्ञान, ज्ञानापासून सुखदुःख, त्यापासून इच्छाद्वेष, त्यानंतर मीमांसकी भावना म्हणजे मानसिक प्रयत्न, शेवटीं कर्म (वै. सू. ५-२-१६). यावरून मनुष्याचे ठायीं कर्म करविणारी स्वाभाविक शक्ति (Faculty) गीतेनें म्हटलेली 'व्यवसायात्मिका बुद्धि' ही च ठरते. तिच्यापासून जो आरंभ होतो तो कर्मफलांत संपतो. त्याची परिणालिका येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडते:—

१.	इंद्रियार्थसंनिकर्ष		Presentation
२.	संसादन		Sensation
३.	ज्ञान	(जानाति)	Knowledge
४.	इच्छा	(इच्छति)	Desire
५.	भावना किंवा यत्न	(यतते)	Internal effort
६.	कर्म	(करोति)	Action
७.	फलनिष्पादन	(भवति)	Fruition

यांतील भावना (Volition) ही मानसिक क्रिया आहे व तें मीमांसाशास्त्राचें सारभूत तत्त्व आहे. योगशास्त्रांत हे सर्व चित्ताचे धर्म मानले आहेत, व त्यांच्या उत्तरोत्तर निरोधनांत अष्टांगयोगाची सिद्धि आहे. त्यांतील पहिली दोन अंगें यम आणि नियम हीं होत. हे दोन्ही निवृत्तिपर आहेत आणि त्यांत च मनुष्याला मनुष्यत्व आणि देवत्व येणारें आहे. यम हे सार्वलौकिक आहेत तर नियम हे व्यक्त्यैकनिष्ठ आहेत. दोहोंची सिद्धि चित्तवृत्तिनिरोधनानें च असल्याकारणानें ते आरंभीं च योगाच्या अष्टांगांत दाखल झाले आहेत. वेदान्तशास्त्राप्रमाणें मनुष्याच्या पांच चित्तभूमिका आहेत—(१) मूढ, (२) क्षिप्त, (३) प्रक्षिप्त, (४) एकाग्र आणि (५) निरुद्ध. पहिली मूढावस्था ही पशूची किंवा वेड्याची अवस्था होय. येथें योगाचा किंवा कशाचा च कांहीं उपयोग नाहीं. दुसरी क्षिप्तावस्था ही तमोगुणप्रधान सर्वसामान्य स्वार्थी मानवमूर्ति. तिसरी प्रक्षिप्तावस्था ही रजोगुणप्रधान सूक्तासूक्त विचार करणारी गंधर्वमूर्ति. चौथी एकाग्रावस्था सत्त्वगुणप्रधान ज्ञानयुक्त देवमूर्ति. व पांचवी निरुद्धावस्था ही त्रिगुणातीत ब्रह्ममूर्ति होय. ही च योगाची कैवल्यावस्था. या सर्व एकावर एक उच्चोच्च अवस्था मनुष्याला चित्तवृत्तिनिरोधाच्या अभ्यासानें साध्य होणाऱ्या आहेत.

अशा योगाभ्यासाची सुरवात चित्ताच्या पहिल्या दोन मूढ आणि क्षिप्त भूमिकांवर होऊं शकत नाहीं. मूढास्थितींतील पशुतुल्य मनुष्याला पशूप्रमाणें बाहेरचें शारीरिक बंधन च पाहिजे. येथें मनाचा विकास होऊन त्याला चित्ताचें रूप आलेलें नसतें. चित्त हें मनाच्या वरची पायरी आहे. तें बुद्धि आणि अहंकार यांनीं मिळून बनतें. त्यांत जो अहंकार असतो तो आपण पशु नाहीं मानव आहोंत अशा स्वरूपाचा असतो. अर्थात् येथें तो बुद्धीच्या विचारशक्तीनें सिद्ध होतो. असें मनाला चित्तरूप आल्यावांचून मनुष्य योगाला पात्र होत नाहीं. कारण योगाची व्याख्या च चित्तवृत्तिनिरोध अशी आहे, मनोवृत्तिनिरोध अशी नाहीं. मनाच्या वृत्ति चित्ताच्या वृत्तीपेक्षां हलक्या दर्जाच्या असतात हें योगांतील

चित्ताच्या ज्या प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा=अस्मृति, आणि स्मृति अशा पंचवृत्ति सांगितल्या आहेत त्यांवरून दिसून येतें. पशुतुल्य तामसी मनुष्याला प्रमाणादि वृत्तींचा गंध नसतो.तेथें काम,क्रोध,लोभ,मोह, मद, आणि मत्सर या षड्रिपूंचें च सर्व साम्राज्य असतें. या सहा रिपु म्हणून मानलेल्या विकारांत पहिले काम, क्रोध आणि लोभ हे तीन मूलविकार होत. पहिल्या मूढ भूमिकेवर यांचें च प्राबल्य असतें. पुढील तीन मोह, मद, आणि मत्सर हे पहिल्या तिहींच्या मिश्रणांत बनलेले त्यांहून अधिक नीच असतात. म्हणून ते मानवाच्या क्षिप्त आणि प्रक्षिप्त या तामस आणि राजस भूमिकांवर फार खुलून उठतात. या षड्रिपूंचें निरोधन झाल्यावांचून मनुष्याला पशूपेक्षां श्रेष्ठ असा मानवभाव प्राप्त होत नाहीं. या निरोधनाला योगशास्त्र कामी येत नाहीं. तेथें दंडुक्याचें कायदेशास्त्र योजावें लागतें. अशा कायदेशास्त्राची व्याप्ति योगाचें पहिलें अंग जो यम त्या यमापुरती च असते, त्या पुढील नियमांगांत तें प्रवेश करूं शकत नाहीं. अर्थात् यम हा च एक कायदेशास्त्राचा विषय होतो. व त्याच्या संरक्षणार्थ राजशासनाची आवश्यकता असते. योगशास्त्रानें हे यम पांच सांगितले आहेत—'अहिंसा-सत्य-अस्तेय-ब्रह्मचर्य-अपरिग्रहाःयमाः।' हे पांच यम (Restraints) म्हणजे मनुष्याच्या हातून समाजांत जेवढे म्हणून गुन्हे घडणें शक्य आहे तेवढ्या सर्वांची पांचांत वर्गवारी करून त्यांना घातलीं जाणारीं सप्रायश्चित्त निर्बंधनें होत. मनुष्यस्वभावानुसार सर्व गुन्हे काम, क्रोध आणि लोभ या तीन विकारांना धरून घडतात. अर्थात् कामाला निर्बंधन ब्रह्मचर्य, क्रोधाला अहिंसा, आणि लोभाचा विस्तार फार असल्याकारणानें आणि तें च एक पापाचें मूळ ठरत असल्याकारणानें त्याला सत्य, अस्तेय, आणि अपरिग्रह हीं तीन निर्बंधनें आहेत. कायदेशास्त्रांत यांच्या उलट कोट्या घेऊन त्यांचा निषेध सांगितला असतो व तो मोडणारास शिक्षा दिली जाते. जसें,—हिंसा करूं नको, असत्य बोलूं नको, चोरी करूं नको, परकांता सेवूं नको, परधन लुबाडूं नको. हीं निर्बंधनें मनुष्यानें आपण होऊन स्वेच्छेनें पाळलीं कीं

तो तत्काळ योगाभ्यासाला पात्र होईल यांत कांहीं संशय नाहीं. परंतु हें च प्रतिपालन अत्यंत कठीण असल्याकारणानें येथें राजशासनाला दंडाचा आश्रय घेणें भाग पडतें. म्हणून च 'दंडं धर्मं विदुर्बुधाः' या प्रकारें शहाणे लोक दंडाला च पहिला मुख्य महत्त्वाचा धर्म लेखतात. याचें महत्त्व इतकें आहे कीं मोठमोठे योगी म्हणवून घेणारे आणि आसन-प्राणायामादींची लोकांपुढें कसरत करणारे सुद्धां या गुन्ह्यांतून सुटत नाहींत. त्यांच्यांत अनृतत्व, स्तेयत्व, परग्रहण, हिंसा, व्यभिचार वगैरे गोष्टी आढळून येतात. आणि पुनः त्या योगाच्या प्रतिष्ठेखालीं. जीवशास्त्रान्वयें याचें कारण एक च. तें हें कीं, मनुष्य हा खालच्या पशुभावांतून वर येणारा प्राणी आहे व त्याला मनुष्यत्व केवळ समाजांत यमनियमादि बंधनानें च प्राप्त होणारें आहे. ही त्याची कला होय. तींत त्याला तात्कालिक सुखाचा त्याग करावा लागतो. आणि म्हणून तो गुन्हा करण्यास प्रवृत्त होतो. याला आळा घालण्याकरितां सामाजिक सुस्थितीच्या दृष्टीनें समाजशास्त्रकार आणि नीतिशास्त्रकार नाना उपाय सुचवितात आणि ते च पुढें कायदेशास्त्रांत शिक्षेच्या रूपानें येऊन बसतात.

मॉरी द फ्लूरी नामक एका फ्रेंच इंद्रियविज्ञानशास्त्रज्ञानें 'गुन्हेगार मन' (Criminal Mind) नामक एक गुन्हेगाराच्या मानसिक चिकित्सेवर ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांत त्यानें गुन्ह्याची सर्व जबाबदारी मनुष्याच्या मस्तिष्कांत जो कांहीं मज्जाशक्तीचा जोर (Nerve-force in the brain) असतो त्यावर टाकली आहे. त्याच्या मतें मज्जेचा जोर जर चांगला जोमदार असला तर स्मरणशक्ति चांगली जोमदार राहते व त्यांत सदसद्विचाराला थारा मिळतो. नाहींतर सदसद्विवेकाच्या अभावीं इंद्रियसंवेदनांबरोबर लागली च स्नायूंची क्रिया होऊन गुन्हा घडतो. म्हणून, तो म्हणतो, गुन्हेगार मन ही एक शुद्ध नैसर्गिक घटना (Natural phenomena) आहे. अर्थात् त्यायोगें गुन्ह्याची सर्व च जबाबदारी गुन्हेगारावर टाकणें योग्य नाहीं. वेडा, खुळा, बाल किंवा पशु यांच्या बाबतींत तर गुन्हा कधीं च घडत नाहीं. हें सर्व ठीक आहे.

पण पशूला बांधून ठेवतां येतें व वेड्याला रुग्णालयांत डांबतां येतें. त्यांना कोणी मनुष्याचे हक्क हि देत नाहीं. मग असे सर्व गुन्हेगार जर वेडे ठरविले तर समाजांत गुन्हा असा शिलक च राहणार नाहीं. पण गुन्हेगार वेडा नसतो व पशु हि नसतो. तो विकारवश झालेला पूर्ण स्वार्थी असतो. त्याचें मन जें गुन्हा करण्याकडे वळतें तें तेथून परतविणें शक्य असतें. आणि त्या कारणानें गुन्हेगारावर गुन्ह्याची संपूर्ण जबाबदारी येऊन पडते. फ्लूरी म्हणतो त्याप्रमाणें मानवी मन हें निसर्गतः गुन्हेगार असेल पण तें त्यानें आपल्या कलेनें गुन्ह्याच्या वृत्तीपासून वळविलें पाहिजे. त्याकरितां त्यानें आपल्या इंद्रियांकडून तप करविलें पाहिजे व मनाला वैराग्याचे धडे दिले पाहिजेत. तर च त्याला समाजांत सुरक्षित राहण्याचा हक्क आहे, नाहींतर नाहीं. मन हें इंद्रियांच्या संवेदनांवर अवलंबून आहे व गुन्हेगारीची क्रिया स्नायूंच्या हालचालीवर अवलंबून आहे असें नुसतें म्हणून उपयोगाचें नाहीं. इंद्रियांच्या संवेदना हटानें बोथट करणें व मनाला बळकटी आणून इंद्रियांच्या स्वाधीन होऊं न देणें हें मनुष्याच्या हातांत आहे. मनाला बळकटी आणून गुन्ह्याची वृत्ति मारून टाकण्याचे अनेक उपाय आहेत, आणि ते एकापुढें एक अधिक गुणकारी दिसणार आहेत. ते येणेंप्रमाणें:—

(१) बंधनांत ठेवणें, तुरुंगांत टाकणें, त्यांत हि अगदीं हातापायांत बेड्या घालून डांबणें, भुयारांत कोंडणें, किंवा मोकळे एका ठराविक आवारांत सोडणें.

(२) माराची, दंडाची, तुरुंगाची, देहच्छेदाची, मृत्यूची वगैरे जरब देणें.

(३) दैवी भीति घालणें,—देवाचें शासन, पापपुण्याची कल्पना, नरकांतील यातना, इत्यादि.

(४) बक्षिसाची लालुच दाखविणें, ऐहिक व पारलौकिक.

(५) योगाचा अभ्यास करविणें.

या सर्व उपाययोजनांनीं मनाला धडे मिळतात व त्याची गुन्ह्या-

कडील प्रवृत्ति मावळत जाते. त्यांतील योगाभ्यास हा इंद्रियविज्ञानशास्त्र आणि मनोविज्ञानशास्त्र या दोहोंच्या दृष्टीनें अत्यंत प्रशस्त आहे. कारण तो शुद्ध शास्त्रीय स्वरूपाचा आहे. बाकीचे सर्व सामाजिक व्यवस्थेचे आहेत. अर्थात् मनुष्याचें उच्छृंखळ मन हें निसर्गतः गुन्ह्याकडे जाणारें आहे असें जर भौतिकशास्त्रज्ञ म्हणत असले तर त्यांना योगशास्त्राचें उत्तर हें कीं त्या मनाला योगप्रवण करा. योगाच्या अभ्यासांत इंद्रियांचें दमन होतें, स्नायूंच्या क्रिया दाबांत राहतात, व मनाचा निग्रह घडून त्याचा इंद्रियांवरील अंमल कमी होतो. 'गुन्हेगार मन' हा ग्रंथ लिहिणाऱ्या लेखकाला एक इंद्रियविषयक बाजू ठाऊक होती. ती विशद करून दाखवितांना त्यानें मस्तिष्कांतील मज्जेच्या प्रवाहशक्तीवर जोर दिला व त्यावरून मनुष्यप्राणी स्वाभाविक रीत्या गुन्हेगार असतो हा सिद्धांत काढला. पण उलट योगशास्त्राला मनाचें तें मालिन्य 'अभ्यासवैराग्याभ्याम्' कसें धुऊन टाकतां येईल हें सांगतां येतें. गुन्हेगारीच्या रोगाला योगाभ्यास हें रामबाण औषध आहे. त्यांत एका टोंकाच्या गुन्ह्याकडील प्रवृत्तीपासून दुसऱ्या टोंकाच्या साधुवृत्तीपर्यंत सारखी प्रगति असून पूर्णता आहे. म्हणून योगाच्या समाधींत सुखाची परमावधि आहे, कारण निर्विकारता आहे. अशा निर्विकारतेंत साहजिक च इंद्रियांतील स्नायूंच्या अयोग्य क्रिया बंद पडल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. बिचारा भौतिक शास्त्रज्ञ हा मनुष्याचें मन निसर्गतः गुन्हेगार आहे असें सांगून हताशपणें स्वस्थ बसतो. इतकें च नाहीं तर गुन्हेगाराला जी कायद्याप्रमाणें शिक्षा फर्माविण्यांत येते तद्विरुद्ध गुन्ह्याच्या जातिसिद्ध हक्काची तरफदारी करूं पाहतो. त्याच्या मतें रुग्णावस्थेंत घडलेल्या अपराधाची जबाबदारी रोग्यावर टाकतां येत नाहीं. त्याला कायदेशास्त्रज्ञ येवढें च उत्तर देईल कीं रोग असला तर त्याला उपाय करावा; अगोदर तो न होऊं देण्याची व झाला तर वाढूं न देण्याची खबरदारी घ्यावी, व पथ्यानें चालावें. क्वचित् तो जर आहाराच्या बाहेर गेला तर कायदे सुद्धां तेथें आपला कठोरपणा सोडतील व सौम्यता दाखवितील.

वेड्यांचीं रुग्णालयें, बालगुन्हेगारांचीं शुद्धिगृहें हीं त्याचीं उदाहरणें होत. परंतु सर्व च गुन्हेगार वेडे असें कायदेशास्त्र कदापि मान्य करणार नाहीं. अशा गुन्हेगारांना ताळ्यावर आणण्याकरितां वर सांगितलेले कडक उपाय अंमलांत आणले च पाहिजेत असें तें यथार्थ प्रतिपादन करील. आतां त्या उपायांत जर योगाभ्यास मान्य केला तर त्याच्या सार्वजनिक शाळा पाहिजेत हें उघड आहे. पण तें काम सोपें नाहीं. ती मोठी कट-कट आहे. कारण त्यांत नियमबद्धता आहे. तें बंधन शरीराला कष्टप्रद व मनाला तापदायक आहे. पण तें तसें च सहन करून इंद्रियांना व मनाला अभ्यासवैराग्यांचे धडे मिळाले तर गुन्हेगारीकडून सदाचाराकडे प्रवृत्ति होण्यास उशीर लागणार नाहीं. इतकें च नाहीं तर नीतीच्या पूर्णतेंत जी निर्विकारता येईल तींत त्या अभ्यासकाला ईश्वरत्व प्राप्त होईल. सारांश, योगाभ्यासानें जी प्रथम इंद्रियांना इंद्रियार्थप्रेक्षा (Sense-perception) घडते, नंतर मनाला जी त्या अर्थाची भावना (Conception) होते व शेवटीं जी त्या भावनेनुसार स्नायूंची क्रिया (Action) चालते त्या तिहींना योग्य वळण लागतें. ब्राह्मणाच्या रोजच्या संध्योपासनेंत च काय पण त्याच्या सर्व धर्मकृत्यांत आरंभीं जें ‘ आचम्य प्राणानायम्य ’ म्हणून प्राणायामाला स्थान दिलें जातें तें योगाभ्यास सार्वत्रिक करण्याच्या दृष्टीनें अति उत्तम उदाहरण आहे.

योग आणि वेदान्त या दोहोंची दृष्टि जरी सारखी च मनुष्याची पूर्णोन्नति करून देण्याकडे असली तरी योगाच्या मार्गांत जें कांहीं वैशिष्ट्य आहे तें वेदान्तमार्गांत नाहीं. वेदान्ताचा मार्ग हा ज्ञानाचा मार्ग आहे तर योगाचा मार्ग हा कर्माचा आहे. व तें कर्म कांहीं एका विशिष्ट प्रकारें मनुष्याच्या इंद्रियांना आणि मनाला वळण देणारें आहे. म्हणून कांहीं अंशीं वेदान्ताला हि त्याचा उपयोग होतो. पण वेदान्ताचा सर्व भर विवेकवैराग्यावर असतो, चित्तवृत्तिनिरोधावर नसतो. या चित्तवृत्तिनिरोधाकरितां योगांत आठ अंगें सांगितलीं आहेत. तीं यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, आणि समाधि हीं

होत. पैकीं पहिलीं पांच बहिरंग व पुढील तीन अंतरंग म्हटलीं आहेत. त्या तिहींचा मिळून संयम मानण्यांत येतो. योगशास्त्र हें सर्वथैव वैयष्टिक स्वरूपाचें असल्याकारणानें त्यांतील यम हे नियमरूप झाले आहेत. कारण यम हे मूलतः सार्वभौम महाव्रत म्हटले म्हणजे ते सार्वलौकिक सर्वसाधारण असतात. अर्थात् त्यांचीं कांहीं विशिष्ट फलें असणें शक्य नसतें. त्या सर्वांचें फल एक च,—समाजांत व्यक्तिमात्राच्या हक्कांचें संरक्षण. नियमांना मात्र प्रत्येकीं निरनिराळीं विशिष्ट फलें असावीं लागतात. तर ते नियम प्रतिपालनांत येतात. म्हणून पातंजल योगशास्त्रांत यमांचे नियम करून त्यांचीं फलें दर्शविलीं आहेत. व या प्रकारें यम पांच, नियम पांच, व इतर अंगें सहा मिळून सोळा क्रियांचीं भिन्न भिन्न फलें सांगितलीं आहेत. हीं सर्व फलें म्हणजे एक प्रकारच्या योगसिद्धि च म्हणतां येतील. तथापि या सर्वसामान्य फलांवांचून योगाच्या खऱ्या महत्त्वाच्या सिद्धि म्हणजे धारणा, ध्यान आणि समाधि या अंतरंगाच्या संयमांतून योग्याच्या निरनिराळ्या समाहितावस्थेंत उमटलेलीं निरनिराळीं परिणामरूपें होत. पतंजलीनें योगसूत्रांत या सर्व सिद्धींचें तिसऱ्या विभूतिपादांत विस्तारानें वर्णन केलें आहे. अर्थात् या विभूति भगवद्गीतेंतील वेदान्ताच्या विभूतींहून सर्वथा भिन्न आहेत हें निराळें सांगावयास नको च. अशा सिद्धींत भूतजय (Objective conquest) आणि इंद्रियजय (Subjective conquest) या सिद्धि मुख्य आहेत. योगांतील समाधि दोन प्रकारच्या आहेत—(१) संप्रज्ञात समाधि, आणि (२) असंप्रज्ञात समाधि. संप्रज्ञात समाधीची शेवटची मर्यादा ‘ तत्र ऋतंभरा प्रज्ञा ’ अशा ऋतंभरा नामक प्रज्ञेपर्यंत आहे. म्हणून च तिला संप्रज्ञात हें अन्वर्थक नांव आहे. तेथपर्यंत योग्याचे ठायीं चित्ताचें बीज कायम असतें. तें बीज नष्ट झालें म्हणजे त्या पलीकडील जी निर्बीज समाधि ती च असंप्रज्ञात समाधि होय. संप्रज्ञात समाधि हें सर्व सिद्धींचें माहेरघर आहे. असंप्रज्ञात समाधींत एक च कैवल्यसिद्धि आहे. तें च परमेश्वररूप होय. त्या ठिकाणीं आत्यंतिक सर्वज्ञतेचें बीज असतें. ‘ तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबी-

जम् ।' तथापि हा परमेश्वर अव्यक्त असतो. अर्थात् त्याच्या व्यक्त स्थितींत प्रथम या सर्वज्ञतेचा जो आविर्भाव होतो ती संप्रज्ञात समाधींतील प्रज्ञा ऋतंभरा होय. याप्रकारें परमेश्वराच्या व्यक्तभावाची जी पहिली पायरी ती योग्याच्या संप्रज्ञात समाधीची शेवटची पायरी असते. अशा या संप्रज्ञात समाधीच्या मार्गावर नाना सिद्धींचा एकामागून एक क्रमशः उदय होतो. आतां योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध म्हटला म्हणजे हा निरोध स्थूलातिस्थूल विषयांकडून सूक्ष्मातिसूक्ष्म विषयांकडे वहात जावा हें साहजिक आहे. याला च योगशास्त्रांत निरोधपरिणाम म्हणतात व त्याबरोबर समाधिपरिणाम आणि एकाग्रतापरिणाम घेऊन या परिणामत्रयाच्या संयमापासून योग्याला अतीतानागतज्ञान म्हणजे भूत आणि भविष्य काळांचें ज्ञान प्राप्त होतें असें सांगतात—'परिणामत्रयसंयमादतीतानागतज्ञानम्.।' या संप्रज्ञात समाधीच्या मार्गावर योग्याच्या चार अवस्था सिद्ध होतात—(१) सवितर्क समाधीची अवस्था, (२) सविचार समाधीची अवस्था, (३) सानंद समाधीची अवस्था, आणि (४) सास्मितसमाधीची अवस्था. पुनः समापत्तीच्या म्हणजे समाधिपरिणामाच्या दृष्टीनें निर्वितर्क समापत्ति आणि निर्विचार समापत्ति अशा दोन आणखी अवस्था आहेत. या सर्व अवस्था चित्तवृत्तिनिरोधानें एकामागून एक प्रादुर्भाव पावतात. हा निरोध प्रथमारंभीं पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश या पंचमहाभूतांना धरून सुरू होतो. या पांचापैकीं कोणत्या तरी एकावर चित्ताची एकाग्रता घडूं लागली आणि बाकीच्या विषयांपासून तें सुटलें म्हणजे योग्याला पहिली सवितर्क समाधीची अवस्था प्राप्त होते. त्यानंतर गंध, रस, रूप, स्पर्श आणि शब्द या तन्मात्रांत त्याचें चित्त रमूं लागलें म्हणजे दुसरी सविचार समाधीची अवस्था येते. त्यापुढें दशेंद्रियें आणि मन येथें तें चिकटूं लागलें म्हणजे तिसरी सानंदावस्था व शेवटीं तें आपलें आपल्या च ठायीं एकाग्र झालें कीं सास्मितावस्था सिद्ध होतात. यांपैकीं पहिल्या दोन अवस्थांत योग्याला भूतजयाची सिद्धि होते व पुढील दोन अवस्थांत तो इंद्रियजय

प्राप्त करून घेतो. भूतजयांत त्याला अणिमा, महिमा, लघिमा गरिमा, प्राप्ति, प्राकाम्य, वशित्व आणि ईशित्व या अष्टसिद्धि प्राप्त होतात व इंद्रियजयांत मनोजवित्व, विकरणभाव, व प्रधानजय या तीन सिद्धींचा लाभ घडतो. योगशास्त्रांत या एकादश सिद्धींना मधुप्रतीक अशी संज्ञा आहे. कारण ज्याप्रमाणें मधुकर हा बिंदुबिंदूनें मध गोळा करतो त्याप्रमाणें योगी या सिद्धि मिळवितो. याशिवाय नानाप्रकारच्या विषयसंयमांत त्या विषयाशीं संबद्ध असलेलीं निरनिराळीं ज्ञानें आणि निरनिराळ्या शक्ति त्याचे ठिकाणीं येऊन उतरतात. हीं ज्ञानें व शक्ति म्हणजे वर दर्शविलेल्या अतीतानागतज्ञानासारखीं सर्वभूतरुतज्ञान, पूर्वजातिज्ञान, परचित्तज्ञान, अपरांतज्ञान, विप्रकृष्टज्ञान, भुवनज्ञान, तारकाव्यूहज्ञान, तद्गतिज्ञान, कायव्यूहज्ञान, पुरुषज्ञान, विवेकजज्ञान, इत्यादि; व अन्तर्धान पावण्याची शक्ति, साधारण आणि विशेष इंद्रियबलप्राप्ति, क्षुत्पिपासानिवृत्ति, सिद्धदर्शन, चित्तसंवित्, परशरीरावेश, स्वेच्छामरण, दिव्यश्रोत्र, आकाशगमन, प्रकाशावरणक्षय, कायसंपत्, विशोकासिद्धि आणि तींतील सर्वभावाधिष्ठातृत्व व सर्वज्ञातृत्व, इत्यादि ह्या सर्व शक्ति व ज्ञानें होत. ह्या दिव्य ज्ञानांपासून व अद्‌भुतशक्तिसामर्थ्यापासून योग्याला जे एकेक आनंदानुभव येतात ते केवळ अनुपमेय असतात. उदाहरणार्थ, पुरुषज्ञानापासून त्याला प्रातिश्रावण, वेदनादर्श, आणि आस्वादवार्ता— म्हणजे दिव्यनादश्रवण, दिव्यरूपदर्शन, आणि दिव्यगंधसेवन या सिद्धि प्राप्त होतात. पण या सर्व सिद्धि व्युत्थानावस्थेला उपकारक असल्याकारणानें समाधीला उपसर्गकारक आहेत म्हणून त्यजनीय आहेत असें योगशास्त्राचें स्पष्ट सांगणें आहे—'ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः।' अशा सिद्धींचे समाधिमार्गांत मोठे अडथळे उत्पन्न होतात व ते योग्याला क्षणोक्षणीं समाधींतून भ्रष्ट करण्याचा प्रयत्न करतात. म्हणून म्हटलें— 'स्थान्युपमन्त्रणे संगस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसंगात्।' वर ज्या योग्याच्या चार अवस्था सांगितल्या आहेत त्यांतील कोणत्या हि खालच्या स्थानावर योगी असतांना व त्याच्याजवळ तेथील त्या त्या सिद्धि सज्ज असतांना

त्याला जर कोणी उपमंत्रण केलें म्हणजे वाईट सला दिला कीं तूं या च सिद्धींचें सुख उपभोगीत रहा तर त्याचें ऐकूं नये. त्यानें त्या सिद्धीवरील संग व त्यायोगें आलेला स्मय म्हणजे मोह यांचें अकरण करावें म्हणजे स्वीकार करूं नये, त्याग करावा. कारण तसें केलें नाहीं तर पुनः अनिष्ट प्रसंग यावयाचा म्हणजे योग भ्रष्ट होऊन कैवल्याची हानि व्हावयाची, हें निश्चित.

योगशास्त्र हें चित्तवृत्तिनिरोधाचें शास्त्र आहे, शरीरबंधनाचें नाहीं. अर्थात् त्यांत चित्ताच्या अनुषंगानें जेवढा शरीराचा संबंध येईल तेवढ्याचा च विचार आहे, अधिक नाहीं. चित्तवृत्तिनिरोध समाधीनें होतो, म्हणजे समाधि हें चित्तवृत्तिनिरोधाचें साधन आहे. अशी समाधि प्राणायामानें घडते म्हणून प्राणायाम हें समाधीचें साधन आहे. व प्राणायामाला शरिराचें विशिष्ट आसन उपयोगी पडतें म्हणून आसन हें प्राणायामाचें साधन आहे. अर्थात् आसन आणि प्राणायाम हीं कांहीं योगाचीं मुख्य अंगें नाहींत. मुख्य अंगें शेवटचीं तीन,—धारणा, ध्यान आणि समाधि. म्हणून च या एकत्रित त्रयीला संयम म्हटलें आहे,—‘ त्रयमेकत्रसंयमः । ’ हा संयम केवळ प्राणायामानें च घडून येतो असें नाहीं. तर तो प्राणाच्या ‘प्रच्छर्दनविधारणां’वांचून म्हणजे रेचककुंभकांवांचून अन्य साधनांनीं हि घडून येतो. तीं अन्य साधनें म्हणजे वेदान्तमार्गावरील वैराग्य आणि भक्तिमार्गावरील ईश्वरप्रणिधान. यांशिवाय दुसरीं हि कांहीं साधनें योगशास्त्रांत नमूद आहेत; तीं,—एकतत्त्वाभ्यास, सात्त्विकभावसिद्धि, प्रियविषयासक्ति, ज्ञानमग्नता, स्वप्ननिद्रावलंबन, वीतरागत्व, यथाभिमतध्यान इत्यादि. असे हे निरनिराळे संप्रज्ञातसमाधि साधण्याचे प्रकार आहेत. पतंजलीच्या काळीं निरनिराळ्या संप्रदायांत आणि धर्मपंथांत जे जे उपाय त्याला दिसले ते सर्व त्यानें योगसूत्रांत ग्रथित करून ठेवले. ज्या उपायांच्या योगें चित्त एकाग्र होतें, प्रसन्न राहतें, आणि एकवृत्तिक बनतें ते सर्व उपाय संप्रज्ञात समाधीला कारणीभूत होतात. त्यांत आसन आणि प्राणायाम हे मुख्य

आहेत खरें आणि म्हणून ते योगाच्या अष्टांगांत अन्तर्भाव पावले आहेत. तथापि तद्व्यतिरिक्त दुसरे हि कित्येक वरील सारखे उपाय आहेत. मुख्य महत्त्व समाधीचें आहे. समाधि म्हणजे प्राणाच्या निरोधनानें नाडी बंद करून शरीर अचल करणें नव्हे, तर धी म्हणजे जी बुद्धि किंवा योगाच्या भाषेंत चित्त त्या चित्ताचें द्वंद्वांतील दोन्ही कोटीवर समत्व स्थापणें, आणि या रीतीनें तें चित्त निर्द्वंद्वांत विलीन करून टाकणें. त्यांत च खरी चित्ताची चंचलता नष्ट होऊन त्याला स्थिरता येते. प्राणायामांतील समाधि ही केवळ अभ्यासमार्गांतील एक शरीरस्थिति आहे. हा अभ्यास वैराग्याला साधनीभूत होतो व वैराग्यांत जी निपुणता येते तींत खरी समाधि सिद्ध होते. योग ही कला आहे. ती शक्ति, अभ्यास, निपुणता या त्रयीवर अवलंबून असते. म्हणून निपुणतेंतील वृत्ति हें कलेचें खरें रूप होय. अभ्यासक्रमांतील विशिष्ट स्थिति ही साक्षात् कला नाहीं, तें कलेचें साधन किंवा कलेचा पूर्वोपाय आहे. म्हणून केवळ प्राणायामानें शरीराला आलेली निष्क्रियता ही खरी समाधि नाहीं. समाधि ही निपुणतेंत प्रकट होणारी योगाची अत्युच्च दशा आहे. तींत चित्ताच्या वृत्ति निर्मूल होतात, शरीर दगडासारखें बनतें असें नाहीं. तिची व्याख्या योगसूत्रांत पतंजलीनें ‘ तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ’ अशी दिली आहे. संयमत्रयांतील ही तिसरी पायरी होय. पहिल्या दोन पायऱ्या धारणा आणि ध्यान या आहेत. धारणा म्हणजे एखाद्या विशिष्ट स्थलाशीं चित्ताला बांधून टाकणें—‘ देशबन्ध चित्तस्य धारणा ।’ व ध्यान म्हणजे त्या ठिकाणीं प्रत्ययाची एकतानता करणें म्हणजे तेथील विषयाशीं एकरूप होणें——‘ तत्र प्रत्ययैकता ध्यानम् । ’ अशा ध्यानाच्या प्रकर्षानें एकविषयप्रवाह सतत कायम राहिला कीं ती च समाधि. म्हणून वरील समाधीच्या व्याख्येंत म्हटलें कीं, स्वतःचें रूप टाकून त्या विषयाच्या अर्थमात्रांत गढून जाणें ही समाधि. अशा समाधीच्या सूक्ष्म तन्मात्रांतील निर्विचार अवस्थेंत वैशारद्य म्हणजे नैपुण्य आलें कीं त्याचें फल ‘ अध्यात्मप्रसाद ’—‘ निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः ’ व संयम-

त्रयाचा जय झाला कीं त्याचें फल ऋतंभरा प्रज्ञेचा आलोक म्हणजे दर्शन——'तज्जयात्प्रज्ञालोकः।' या प्रकारें हें समाधीचें स्वरूप पाहिलें म्हणजे येथें च खरा योगी कोण आणि खोटा योगी कोण यांतील भेद दिसून येतो. योग्याची परीक्षा तो आसनें कशी करतो, प्राणायाम कसा साधतो, आणि नाडीबंद समाधि कशी लावतो यांत नाहीं; तर तो मूळच्या यमनियमांचें प्रतिपालन करतो किंवा नाहीं यांत आहे. आसन आणि प्राणायाम हीं बहिरंग पंचकांतील दोन अंगें आहेत, व खरी समाधि धारणा आणि ध्यान यांतून निर्माण होणारी आहे. यमावांचून नियम व्यर्थ, नियमावांचून आसन व्यर्थ, आसनावांचून प्राणायाम व्यर्थ, प्राणायामावांचून प्रत्याहार व्यर्थ, आणि प्रत्याहारावांचून शेवटचें धारणा, ध्यान आणि समाधि हें संयमत्रय हि व्यर्थ होय. असा या अष्टांगांचा एका पुढें एक संबंध आहे. खरा योगी एकांतांत राहतो. तो कधीं हि लोकांत येऊन आसनप्राणायामादींचें प्रदर्शन करीत बसत नाहीं. त्याचे ठायीं यमनियम पूर्णपणें बाणलेले असतात, व प्रत्याहारानें त्याला कशाची अपेक्षा रहात नाहीं. त्याच्या संपूर्ण चित्तवृत्ति निरोधनानें व्युत्थानमार्गांतून उठून समाहितावस्थेंत विलीन झालेल्या असतात. यावरून जे कोणी योगी लोकसमाजांत येऊन योगाचें अवडंबर माजवितात त्यांच्या ठायीं मुळांत च यमनियमांचा अभाव दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. कारण यमनियम हें च एक योग्याचें च काय पण सर्व च प्रकारच्या धर्मनिष्ठ, ज्ञाननिष्ठ, आणि तपोनिष्ठ म्हणविणाऱ्यांचें सत्स्वरूप कसाला लावण्याचें साधन आहे.

वर सांगितलें च आहे कीं योगाचें वैशिष्ट्य त्यांतील सिद्धींत आहे. हें वैशिष्ट्य वेदान्ताच्या ज्ञानमार्गांत नाहीं, धर्माच्या यज्ञमार्गांत नाहीं किंवा जपतपादींच्या अनुष्ठानमार्गांत हि नाहीं. कोणा हि ज्ञानी वेदान्त्याला आपल्या ज्ञानाच्या जोरावर सिद्धींचे चमत्कार करून दाखवितां येणार नाहींत. हें च काय पण मागें जो नाथसांप्रदायिकांचा राजयोग म्हणून कथन केला आहे त्या योगांत हि ह्या सिद्धि नाहींत. हें

त्या दोन योगांचें तुलनेनें स्वरूप पाहिलें म्हणजे तेव्हां च दिसून येण्यासारखें आहे. पातंजल योग हा स्वयंनिष्ठ आहे. तो योग्याला केवळ आपल्या स्वतःच्या अभ्यासानें प्राप्त होतो. त्यांत योगी आसन घालून प्राणायाम करतो व हळु हळु चित्तवृत्तिनिरोधानें संप्रज्ञाताकडून असंप्रज्ञात समाधीकडे प्रगति पावतो. नाथसांप्रदायिक योग हा गुरूनें साधकाच्या नाड्या व चक्रें मोकळीं करून देऊन साधावयाचा असतो. त्यांत साधकाला पतंजलीच्या योगांतील अष्टांगांकडे पाहण्याचें काम नसतें. तेथें फक्त साधकाचे ठायीं व्यभिचारजन्य पातक नसलें व तो गुरूला पश्चात्तापपूर्वक अनन्यभावें शरण गेला म्हणजे गुरु त्याचें सर्व कार्य संपादून देतो. अर्थात् येथें संप्रज्ञात असंप्रज्ञात वगैरे समाधींचा कांहीं संबंध नसतो तर कुंडलिनीच्या उत्थापनांत साधकाला नाना दिव्य प्रकाश अनुभूत होतात व शेवटीं अष्टभुज श्रीहरीचें रूप साक्षात्कारतां येतें. म्हणून या योगांत शरीर शुद्ध असलें म्हणजे झालें. बाकी चित्तवृत्तींकडे लक्ष द्यावें लागत नाहीं. ही शरीरशुद्धि केवळ व्यभिचारापासून सावध राहिलें म्हणजे घडून येते. म्हणजे येथें ब्रह्मचर्यावर भर नाहीं, व्यभिचारावर आहे. व त्याकरितां संग आणि काम्य यांचा त्याग आहे. म्हणून म्हटलें—'हटश्च व्यभिचारश्च संगः काम्यं व्युदस्य च।' येथें जी हटावर वक्रदृष्टि आहे तो हट म्हणजे पातंजल योगमार्ग होय. या हटाची निंदा करून व त्याला अराज म्हणून हीन ठरवून या सांप्रदायिकांनीं आपल्या योगाला 'राजयोग' हें नांव दिलें. वास्तविक रीत्या हट आणि राज हीं एकापुढील एक योगाचीं क्रियारूपें आहेत. आरंभीं जो हट असतो तो च अभ्यासानें पुढें राज बनत जातो. हटानें घडणारी क्रिया जेव्हां सहज सुखानें होऊं लागते तेव्हां ती राज या संज्ञेला पात्र होते. अर्थात् योगाभ्यासांतील निपुणतेच्या मार्गांत या दोन संज्ञा रूपांतरानें उमटत असल्याकारणानें ते दोन निरानिराळे स्वतंत्र पंथ होऊं शकत नाहींत. तथापि नाथसांप्रदायिकांनीं आपल्या योगाला राजयोग हें नांव देऊन हटाचा त्याग करण्यास सांगितलें आहे हें खरें. त्यायोगें हटयोगां-

तील सिद्धि नाथयोगांत दिसत नसल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. येथें पूर्वी चौदा वर्षांच्या बाल ज्ञानेश्वरानें चौदाशें वर्षांच्या बुड्ढ्या चांगदेवाच्या योगाची जी निर्भत्सना केली तिचें मर्म चांगलें लक्षांत येतें. चांगदेव हा हटयोगी होता. त्यानें आपलें आयुष्य सिद्धीच्या बळावर वाढवून घेतलें होतें व त्या सिद्धीचें ऐश्वर्य दाखविण्याकरितां तो वाघावर बसून ज्ञानेश्वरापुढें आला. ज्ञानेश्वर हा हटयोगी नव्हता. तो निवृत्तीच्या सहवासानें ज्ञानयोगी व नाथयोगी होता. म्हणून त्यानें परमेश्वराचें स्वरूप ज्ञानानें जाणून योगानें साक्षात्कारिलें होतें. अशा ज्ञानदेवापुढें चांगदेवाच्या सिद्धीची किंमत नव्हती. त्याचें व्याघ्रावर बसून येणें काय, आणि ज्या भिंतीवर निवृत्ति, ज्ञान, सोपान आणि मुक्ति हीं चार भावंडें आरूढ झालीं होतीं ती भिंत चालणें काय, दोन्हीं सारखीं च हें त्यानें चांगदेवाला शब्दद्वारें अर्थवादानें सांगितलें. जोंपर्यंत ज्ञान नाहीं तोंपर्यंत मुक्ति नाहीं, जोंपर्यंत निवृत्ति नाहीं तोंपर्यंत ज्ञान नाहीं, जोंपर्यंत सोपान नाहीं तोंपर्यंत निवृत्ति नाहीं हें वेदान्ताचें रहस्य त्या चांग बुद्धीच्या अज्ञानी योग्याला ह्या ज्ञानाच्या ईश्वरानें या एका चमत्कारांत पटवून दिलें व पुढें मुक्तीच्या मार्गावर आपल्या धाकट्या बहिणीकडे गुरूपदेशार्थ पाठविलें. या प्रकारें नाथयोग हा जसा भक्ताला आपल्या देवाच्या यथोद्दिष्ट रूपाचें दर्शन घडवून देतो तसा हटयोग घडवीत नाहीं. तो योग्याच्या पदरांत नाना सिद्धि टाकून व त्यांचा त्याग करावयास लावून त्याला कैवल्यपदास पोंचवितो. म्हणजे येथें हटांत अद्वैत आहे तर नाथांत द्वैत आहे. म्हणून हट हा जसा ब्रह्मचारी आणि संन्याशी पुरुषांना उपकारक होतो तसा नाथ होत नाहीं. तो शुद्ध भक्तिमार्गावरील गृहस्थाश्रमी स्त्री-पुरुषांना सारखा च उपयोगी पडतो. म्हणून च जनाबाईनें 'नोहेचि उद्धार राजयोगेवीण' अशी राजयोगाची महती गाऊन 'जो का हट-योगी झाला । शब्दीं शब्दों लय केला । पाहो नये त्याचे मुखा । वांझ प्रसवली फुका॥'—या प्रकारें हटाची तिरस्कारपूर्वक निंदा केली आहे.

आतां शेवटीं पातंजल योगांतील समाधिमार्गांत ज्या सिद्धी योग्याला प्राप्त होतात त्यांचें स्वरूप काय व त्यांच्या मर्यादा किती हें पाहणें अत्यावश्यक आहे. कारण त्या संबंधीं लोकांत नाना तर्कवितर्क असलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. प्रथमतः या सिद्धि चित्तवृत्तिनिरोधाचीं परिणामफलें म्हटलीं म्हणजे त्यांचा जड पदार्थांशीं कांहीं संबंध येत नाहीं तर तो केवळ शुद्ध चैतन्याचा अविष्कार असतो. हें आत्मस्वरूप चैतन्य जसजसें चित्ताच्या कचाटींतून सुटत जातें तसतसें क्रमाक्रमानें आपल्या ठिकाणचें सामर्थ्य प्रकट करतें. याची प्रक्रिया जी दिसते ती अशी— जो कोणता पदार्थ संयमानें चित्तापासून सुटतो त्या पदार्थाच्या अनुषंगानें असलेलें सर्व मागचें पुढचें ज्ञान आत्म्याला भासमान होतें व ती सिद्धि त्याच्या सामर्थ्यांत भर घालते. उदाहरणार्थ 'सर्वभूतरुतज्ञान' म्हणजे संपूर्ण प्राणिमात्राच्या कंठांतून बाहेर पडणाऱ्या ध्वनीच्या मागच्या मनोगताचें ज्ञान घ्या. ही सिद्धि ज्ञानाचें साधन जें वर्णसमुच्चयात्मक शब्दार्थाचें पृथक्करण त्या पृथक्करणात्मक क्रियेच्या संयमांत प्रकट होते. सर्व सिद्धींचें रूप एक च. तें हें कीं, चित्ताच्या योगें आत्म्यावर जें देशकालाचें बंधन चढलेलें असतें तें दूर होणें. त्यायोगें आत्मा त्या त्या विषयापुरता देशकालानवच्छिन्न होत जातो. तथापि या सिद्धींचें सामर्थ्य देहासारख्या जडद्रव्यात्मक पदार्थांवर कांहीं परिणाम करूं शकत नाहीं. अर्थात् योगशास्त्रांत ज्या अणिमागरिमादि सिद्धि सांगितल्या आहेत त्यांच्या योगें योग्याचा देह हा कांहीं विद्युत्परमाणू इतका लहान व ब्रह्मांडा इतका मोठा होतो असें नाहीं तर त्या देहांतील आत्मचैतन्य हें एका बाजूनें विद्युत्परमाणूच्या अन्तर्भागीं शिरून त्याची क्रिया अवलोकन करितें तर दुसऱ्या बाजूनें सर्व ब्रह्मांडाला प्रदक्षिणा घालून त्याचा ठाव घेतें. तथापि त्याला त्या परमाणूच्या रूपांत किंवा ब्रह्मांडाच्या अवस्थितींत कांहीं फेरबदल करतां येत नाहीं. याप्रकारें या सिद्धींना जी कांहीं मर्यादा असते त्याचें गमक योगशास्त्रांत च एके ठिकाणीं स्पष्ट पहावयास मिळतें. 'संस्कार' आणि 'प्रत्यय' यांच्या संयमानें 'पूर्वजाति-

ज्ञान' आणि 'परचित्तज्ञान' अशा दोन सिद्धि सांगितल्या आहेत. संस्कार हे अनुभवजन्य आणि स्मृतिजन्य असे दोन प्रकारचे असतात आणि ते जन्मजन्मांतरीं चित्तावर आपलें कायम ठाण मांडून बसतात. अशा संस्काराचा योग्यानें संयम केला व त्याचा साक्षात्कार घेतला कीं त्याबरोबर त्याला त्या संस्कारावर अवलंबून असलेलें पूर्वजन्मीचें ज्ञान होतें. परंतु प्रत्ययसंयमानें मात्र केवळ परचित्ताचें च ज्ञान होतें, त्यावर अवलंबून असलेल्या कोणत्या हि इतर गोष्टींचें होत नाहीं. म्हणजे या संयमानें दुसऱ्याच्या मनांत काय आहे तें कळतें पण त्याचा ज्या विषयाशीं स्थलकालामध्यें संबंध असतो तो विषय कळत नाहीं. म्हणून म्हटलें—'न च तत्सालंबनं तस्याविषयीभूतत्वात् ।'=परचित्तज्ञान झालें तरी तें सालंबन म्हणजे आलंबनसहित होत नाहीं; कारण तें आलंबन या ज्ञानाला अविषयीभूत असतें, म्हणजे विषयीभूत नसतें. या प्रकारें या सर्व योगसिद्धि अमर्यादित नाहींत, मर्यादित आहेत असें पाहिलें म्हणजे त्यांच्या मर्यादा केवळ चैतन्याला अनुलक्षून आहेत, जडाला नाहींत हें उघड होतें. अर्थात् त्यांचा परिणाम जडावर कांहीं होऊं शकत नाहीं. म्हणजे योग्याला ज्या आकाशगमनाच्या, अन्तर्धानाच्या, कायसंपत्तीच्या वगैरे सिद्धि कांहीं विशिष्ट संयमांच्या योगें प्राप्त होतात म्हणून सांगितलें त्या एक तर अर्थवादानें घेतल्या पाहिजेत किंवा चैतन्याच्या सामर्थ्याच्या द्योतक मानल्या पाहिजेत. म्हणजे आकाशगमन हें जड शरीरानें घडत नाहीं तर कापसासारख्या हलक्या आत्मचैतन्यानें घडतें; व अन्तर्धान काय किंवा कायसंपत् काय ह्या दोन्ही सिद्धि देहाच्या प्रभावानें सिद्धीस जात नाहींत तर चैतन्याच्या दीप्तीनें. यावरून शंकराचार्यांच्या परकायाप्रवेशाचें वैयर्थ्य तेव्हां च लक्षांत येतें. योगशास्त्रांत चित्ताचा परशरीरावेश दोन कारणांनीं सांगितला आहे—(१) बंधकारणशैथिल्यात्=चित्ताच्या बंधानाला कारण जो धर्म आणि धर्मी यांतील संबंध तो शिथल झाल्यानें, व (२) प्रचारसंवेदनात्=प्रचार म्हणजे चित्ताचें चांचल्य तें ज्या नाडीसंघाच्या द्वारें घडतें त्याचें संवेदन म्हणजे ज्ञान झाल्यानें. या दोन्ही गोष्टी संय-

मानें सिद्ध होतात व त्यायोगें चित्ताला परशरीरावेश म्हणजे परकायाप्रवेश करतां येतो. अर्थात् परशरीरावेश मृत देहाचा नसतो तर जिवंत देहाचा असतो. कारण मृत देहांत शिरल्यानें चित्त फारतर तेथील विघटनात्मक क्रिया (Decomposition) अवलोकन करील, बाकी त्याला त्या देहाला सजीव करण्याचें सामर्थ्य येणार नाहीं. जिवंत देहांत प्रवेश केल्यानें मात्र तें तेथील चित्तावर आपलें स्वामित्व स्थापन करील. पुनः येथें सदर कारणद्वयानें परशरीरावेश चित्ताचा सांगितला आहे, प्राणाचा नाहीं. चित्त निराळें आणि प्राण निराळा. शंकराचार्यांच्या परकायाप्रवेशांत त्याच्या देहांतील प्राण जाऊन मृत राजाच्या देहांत शिरला असें आहे. या प्रकारच्या अर्वाच्य सिद्धीला पातंजल योगशास्त्रांत तरी कोठें स्थान नाहीं. अर्थात् ही शंकराचार्यांच्या परकायाप्रवेशाची कहाणी कोणत्या च दृष्टीनें समर्थनीय होऊं शकत नाहीं; नीतिच्या नाहीं, धर्माच्या नाहीं, योगाच्या नाहीं व सदाभिरुचीच्या हि नाहीं.

'जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं' असा लौकिक वाक्प्रचार आहे तो बरोबर आहे. कारण जें पिंडांत असतें तें सर्व ब्रह्मांडांत असून शिवाय तेथें आणखी कांहीं जास्त असतें. ही गोष्ट मानवेतर सर्व जीवापिंडांना सारखी लागू पडते. मग तो पिंड एखादा निरिंद्रिय आद्यजीवाकार असो वा उच्च दर्जाचा मानवसदृशमर्कटाकार असो. तेथें यद्यपि जडाची उत्क्रांति पूर्ण झाली असली तत्रापि चैतन्याची झालेली नसते. मानवदेहाकारांत मात्र जेथें रूपोत्क्रांतीची परिणति होऊन गुणोत्क्रांतीची अखेरची अवस्था स्फुटता पावते तेथें 'जें ब्रह्मांडीं तें मानवापिंडीं' हा व्युत्क्रम सार्थ ठरतो. अशा मानवीदेहांत जीवाच्या पूर्वोत्क्रांतींतील सर्व पर्यायांचा बीजरूपांत समाहार होऊन आत्मचैतन्याच्या अंतिमपदाकडे धांव घेण्याची विशेष शक्ति आलेली असते. येथें आतां सर्व च 'भूर्भुवः स्वः महः जनः तपः सत्यं' या ब्रह्मांडांतील सप्तलोकांना 'मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्धि, आज्ञा आणि सहस्त्रार' या

पद्माकार सप्त नाडीचक्रांच्या ठायीं अधिष्ठान मिळतें, आणि 'अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद' या पंच कोशांच्या द्वारें पुनः त्या ब्रह्मांडांतील संपूर्ण जड आणि चैतन्य यांचा साक्षात्कार होऊन शेवटीं एका आत्मस्वरूप ब्रह्मपदांत विलीन होण्याचें सामर्थ्य येतें. असा हा मानवी पिंड या विस्तीर्ण ब्रह्मांडाची लहानरूपांत प्रतिकृति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. ही प्रतिकृति सांख्यशास्त्रानें पंचमहाभूतें, पंचतन्मात्रा, दशेंद्रियें, मन, अहंकार आणि महान् या २३ तत्त्वांत विशद करून दाखविली आहे व योगशास्त्रानें सर्वथैव त्या च तत्त्वांचा आश्रय करून मूळच्या अव्यक्त प्रकृतीनें झपाटलेल्या नाना व्यक्तिपुरुषांना म्हणजे जीवात्म्यांना एका पुरुषविशेषाशीं म्हणजे परमात्म्याशीं तादात्म्यता कशी प्राप्त करून घेतां येते तें सांगितलें आहे. हें च कैवल्य म्हणजे केवळ तें च. तो च योग. योग म्हणजे जें तुटलेलें असेल तें पुनः पूर्ववत् जोडून जाणें. मूळ परमात्म्यापासून जो जीवात्मा तुटला आहे तो प्रकृतीच्या योगें मधल्या चित्ताच्या पडद्यानें होय. हा चित्ताचा पडदा बाजूला सरला कीं जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संयोग घडून ते दोघे एकरूप होतात. अशी ही योगांतील अद्वैतसिद्धि आहे. पण ती मूळच्या सांख्य द्वैतांतून च निर्माण होणारी आहे. येथें च पातंजल योगांतील अद्वैत आणि शांकर वेदान्तांतील अद्वैत यांतील भेद स्पष्ट निदर्शनास येतो. पातंजल अद्वैत सापेक्ष (Relative) आहे. तेथें द्वंद्वांतील दोन्ही द्वैताद्वैत कोटींना सारखें स्थान आहे. किंबहुना तेथें अगोदर द्वैताची कोटी आहे म्हणून तिला प्रतियोगी अद्वैताची कोटी निघणारी आहे. उलट शांकरी अद्वैत निरपेक्ष (Absolute) आहे. तेथें जर क्वचित् द्वैताची कोटी दिसली च तर ती खोटी आहे, भ्रमात्मक आहे, मिथ्याभास आहे. पुनः योगांतील अद्वैत हें ज्या जीवात्म्याला कैवल्यसिद्धि होते त्या जीवात्म्यापुरतें व्यक्तिविशिष्ट आहे, शांकरी अद्वैताप्रमाणें सर्वसामान्य नाहीं. या प्रकारें योगशास्त्राला मूळ सांख्यांच्या तेवीस तत्त्वांनीं अन्वित अशा मानवी पुरुषदेहाचा पुरस्कार केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. ज्या प्रमाणें

भैषज्यशास्त्रांत देहधारी कर्मपुरुष हा त्याचा योग्य विषय होतो त्या च प्रमाणें योगशास्त्रांत चित्तधारी कर्मपुरुष हें त्याला एकमेव उत्तम साधन असतें. हें साधन योगाभ्यासाला इतकें परिपूर्ण आहे कीं त्याला इतर दुसऱ्या बाह्य उपकरणाची कांहीं जरूर लागत नाहीं. कारण उपकरणें झालीं तरी तीं मर्यादित च असणार. त्यांच्या द्वारें अंतिम तत्त्वाचा उलगडा होऊं शकत नाहीं. अनुभव आणि ज्ञान पूर्णतेला नेण्याचें सामर्थ्य एकट्या नरदेहाला आहे. उपकरणानें त्याला जी किंचित् मदत होते ती केवळ प्रयोगापुरती होय. उदाहरणार्थ, हल्लींच्या भौतिक शास्त्रांतील प्रयोगांचीं नानाविध उपकरणें पहा. सूक्ष्मातिसूक्ष्म आणि दूरातिदूर दर्शक यंत्रें आहेत. तशीं च किरणविच्छेदक, वर्णवीचिमापक, प्रकाशगतिगणक इत्याद्यनेक दुसरीं हि कित्येक उपयंत्रें आहेत. तथापि त्या शास्त्राला निरपेक्ष शून्याची उपलब्धि होत नाहीं, किंवा अनंताच्या पलीकडील पूर्णाचा ठाव घेतां येत नाहीं. अंकगणितशास्त्रांतील निरपेक्ष शून्य (Absolute zero) हें शुद्ध कल्पनाजन्य आहे, प्रत्यक्षावगत नाहीं. कोणत्या हि विज्ञानशास्त्राच्या कक्षेंत निरपेक्ष स्वरूपाचें 'एकमेवाद्वितीयं' कदापि येणें शक्य नाहीं. तें एका योगानें च साक्षात्कारितां येतें. नरदेहांतील पंचज्ञानेंद्रियें आणि पंचकर्मेंद्रियें यांच्या द्वारें जडसृष्टीची प्रचीति येते. त्याकरितां नाना निरनिराळीं उपकरणें निर्माण करून तीं उपयोजितां हि येतात. तथापि हें ज्ञान मर्यादित असतें. अर्थात् त्याचें सामर्थ्य हि मर्यादित असतें. अशा इंद्रियांच्या पलीकडे मन, बुद्धि, अहंकार आणि आत्मा हीं जीं शुद्ध चैतन्यरूपें आहेत त्यांच्या प्रांतांत भौतिकशास्त्राला बिलकुल वाव नसते. फार तर तें मन, बुद्धि आणि अहंकार यांचें कांहीं अंशीं वर्णन करण्याइतकें ज्ञान मिळवील पण आत्मा हा सर्वथैव त्याच्या कक्षेच्या बाहेर राहणार हें निःसंशय होय. आत्म्याचें ज्ञान आत्म्यानें च करून घेतलें तर होणार आहे. तें तो या नरदेहाच्या च आश्रयानें करून घेतो व त्याकरितां हा देह त्याला पूर्णपणें उपयोगी पडतो. तथापि त्या देहाला आतां सर्वस्वी चित्तवृत्तिनिरोधनात्मक

योगाच्या स्वाधीन व्हावें लागतें. असा योग ही मानवाची मोठी कला आहे. परमेश्वर जसा कलावान् आहे तसा च मानव कलावान् आहे. परमेश्वराची कला म्हणजे या अखिल ब्रह्मांडांत योगसिद्धीला गेलेल्या मानवाची निर्मिति म्हटली तर मानवाची कला म्हणजे योगाच्या निर्बीज समाधींत परमेश्वराचा साक्षात्कार होय. ही सर्व योजना परमेश्वरानें मानवपुरुषाच्या देहाकारांत करून ठेवली आहे. तेथें जी चित्कला सुप्त स्थितींत असते ती मानवानें योगाभ्यासानें जागृत केली कीं त्याला परमेश्वराशीं सहज तादात्म्य मिळवितां येतें.

तथापि वैदिकधर्ममार्गांत योगाला मुख्य स्थान नाहीं तर यज्ञाला आहे. कारण त्यांत च समष्टीची धारणा आहे व ब्रह्म हें समष्टिस्वरूप आहे. म्हणून येथें सर्व दृष्टि व्यक्तीला ईश्वरप्राप्ति झाली किंवा नाहीं इकडे नाहीं तर परमेश्वराची कामना जी ‘ बहुस्यांप्रजायेय ’ तिच्या सफलतेकडे आहे. ही कामना धर्मार्थकाममोक्ष या पुरुषार्थचतुष्टयापैकीं पहिल्या तीन पुरुषार्थांत सिद्धीस जाते आणि हे पुरुषार्थ यज्ञावर उभे राहतात. म्हणून वेदांचा सर्व भर यज्ञावर आहे. अशा यज्ञाचा आश्रय करून व्यक्तीनें आपला मोक्ष या तीन पुरुषार्थांच्या अनुषंगानें साधावा व त्या करितां पाहिजे तर योगासारख्या साधनाचा उपयोग करून घ्यावा म्हणून च केवळ या शास्त्राची प्रवृत्ति आहे. अर्थात् हें शास्त्र एका बाजूनें पूर्वमीमांसा व दुसऱ्या बाजूनें उत्तरमीमांसा यांशीं जोडून आहे. तें एकांगी झालें कीं या दोहोंपासून सुटतें. त्यांत योग्याला जरी किती आत्मकैवल्याचा लाभ घडत असला तरी ब्रह्मपदाची प्राप्ति होत नाहीं, व ऋतंभरेचा साक्षात्कार झाला तरी सत्यंभरा लांब राहते. प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हें द्वंद्व आहे. दोहोंचीं शास्त्रें भिन्न विभागलीं गेलीं तरी दोहोंनीं मिळून साधावयाचें अंतिम एक च आहे. म्हणून दोन्ही एकमेकांपासून विलग न राहतां एकमेकांशीं साहचर्यानें वागलीं पाहिजेत. आतां व्यक्तीच्या दृष्टीनें तिला आपले सर्व च पुरुषार्थ सफल व्हावे असें वाटणें साहजिक आहे. पण शास्त्राच्या सोईकरितां पहिले तीन पुरुषार्थ एका दर्शनांत व

शेवटचा चौथा निरनिराळ्या दोन स्वतंत्र दर्शनांत अशी त्यांची विभागणी आहे. तीं दोन दर्शनें म्हणजे योग आणि वेदान्त हीं होत. बहुधा तीं शेवटच्या अवस्थांत एकमेकांत मिळून गेलेलीं आढळतात. उदाहरणार्थ, मागें ज्या वेदान्तमार्गांतील शुभेच्छा, विचारणा, तनुमानसा, सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुरीया अशा सप्त ज्ञानभूमिका सांगितल्या त्यांचें स्वरूप अवलोकन करा आणि त्यांशीं योगांतील सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार, निर्विचार, सानंद आणि सास्मित ह्या संप्रज्ञात समाधींतील सहा समापत्ति आणि शेवटची सातवी असंप्रज्ञात समाधि किंवा कैवल्यासिद्धि यांची तुलना करून पहा.—

योगाच्या समाधिमार्गांतील समापत्ति

(१) सवितर्क, आणि (२) निर्वितर्क. शब्द, अर्थ आणि ज्ञान या तिहींच्या विकल्पांनीं मिश्रित जी चित्ताची वृत्ति ती सवितर्क समापत्ति व स्मृतीच्या परिशुद्धींत स्वरूप नष्ट होऊन केवळ विषयाशीं अर्थमय झालेली जी चित्ताची वृत्ति ती निर्वितर्क समापत्ति. येथें विषय अत्यंत स्थूल स्वरूपाचा पंचमहाभूतात्मक असतो.

(३) सविचार, आणि (४) निर्विचार. वरील सवितर्क आणि निर्वितर्क समापत्तींच्या प्रमाणें अधिक सूक्ष्म अशा शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पंचतन्मात्रात्मक

वेदान्ताच्या मार्गांतील ज्ञानभूमिका

(१) शुभेच्छा, आणि (२) विचारणा. शुभेच्छा ही मूळ नित्यानित्यविवेकांत उत्पन्न होते. तें च मुमुक्षुत्व, किंवा मोक्षाची इच्छा. ही च शुभेच्छा. त्यानंतर गुरूच्या संनिध 'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया' या आचरणानें जें श्रवणमनन घडतें व पुढें अभ्यासाकडे दृष्टि वळते ती शुभेच्छेच्या नंतरची द्वितीय भूमिका विचारणा होय.

(३) तनुमानसा, आणि (४) सत्त्वापत्ति. या अभ्यासांतील ज्ञानप्राप्तीला श्रद्धा, तत्परता आणि संयतेंद्रियत्व या ज्या तीन गोष्टी लागतात त्यांपैकीं पहिल्या दोहोंच्या

विषयांत जी 'शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णा' ती सविचार समापत्ति, आणि जी 'स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येव अर्थमात्रनिर्भासा' ती निर्विचार समापत्ति होय.

(५) सानंदसमापत्ति. पंचतन्मात्रांहून सूक्ष्म आणि सूक्ष्मतर जीं इंद्रियें आणि मन त्यांतील समाधींत घडून येणारी जी समापत्ति ती सानंदा होय. तींत योगी विदेहावस्थेंत जातो.

(६) सास्मित समापत्ति. मनाच्या पलीकडे अतिसूक्ष्म जे अहंकार आणि महान् त्यांत समाधि लागून शेवटीं अलिंगांत म्हणजे प्रकृतींत पर्यवसित होते ती सास्मिता—'सूक्ष्मविषयत्वं चालिंगपर्यवसानम् ।'

योगें ध्यान वा उपासना घडून 'तनुमानसा' नामक वृत्ति निपजते व संयतेंद्रियत्वाच्या सम्यगाश्रयानें सत्त्वापत्तींत ब्रह्मात्मैक्याचा विवेक होतो.

(५) असंसक्ति. या वृत्तींत सविकल्प समाधीच्या योगें मनाचा निरोध होऊन त्यांत निर्विकल्प समाधीला योग्य अवसर मिळतो. येथें अद्याप ज्ञानी पुरुषाला विदेहत्व प्राप्त होत नाहीं.

(६) पदार्थाभाविनी. पदार्थाची अभाविनी म्हणजे पदार्थमात्रावरील भाव सुटणें. इतका कीं तोंडांत कोणी ग्रास घातला तरी तो गिळण्याची शुद्धि नसणें. ही ज्ञानी पुरुषाची सहज विदेहावस्था होय.

योगशास्त्रांत या सहा हि समापत्ति सबीज समाधीचीं रूपें म्हणून दर्शविलीं आहेत—'ता एव सबीजः समाधिः।' म्हणजे येथें चित्ताचें बीज कायम असतें. वेदान्तमार्गांत हि पदार्थाभाविनी ही शेवटची ज्ञानभूमिका नाहीं. तिच्या पलीकडे जी तुर्यगा आहे ती योगांतील कैवल्याप्रमाणें पूर्णावस्था होय. योगांतील समापत्तींच्या मार्गावर निर्विचार समापत्तीमध्यें तींतील नैपुण्यांत योग्याला अध्यात्मप्रसाद प्राप्त होतो—'निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः।' व पुढें तेथें च ऋतंभरा नामक प्रज्ञा प्रकट होते—'ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा।' ही प्रज्ञा म्हणजे प्रज्ञानघन अशा अव्यक्त परमात्म्याची व्यक्त प्रज्ञा. ती इतर शब्द आणि अनु-

मान प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या सर्वसामान्य प्रज्ञेसारखी नसते. कारण त्यांचा विषय निराळा व हिचा विषय निराळा. ती आपल्या विशेषार्थत्वानें प्रत्यक्षप्राय असते—'श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात्'। अशा ऋतंभरेपासून जे कांहीं संस्कार घडतात ते बाकीच्या सर्व संस्कारांना प्रतिबंधक होऊन मागें टाकतात—'तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी।' तथापि अशा हि ऋतंभरेचा जेव्हां निरोध होतो तेव्हां सर्व च निरोधनांत शेवटची निर्बीज समाधि सिद्ध होते—'तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः।' ही च असंप्रज्ञात समाधि. येथें च द्रष्टा आपल्या मूळ अविकृत स्वरूपांत अवस्थित होतो—'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्।' तें च कैवल्य. या प्रकारें चारी पुरुषार्थांतील एका मोक्षार्थाला धरून योग आणि वेदान्त अशीं हीं दोन निरनिराळ्या कर्म आणि ज्ञान मार्गांवर स्वतंत्र दर्शनें आहेत. तदितर धर्म, अर्थ आणि काम या तीन पुरुषार्थांचीं निराळीं स्वतंत्र दर्शनें नाहींत. हे तिन्ही पुरुषार्थ एका-च यज्ञमार्गावर मीमांसादर्शनांत मोडतात. मात्र त्यांचीं निराळीं विशिष्ट शास्त्रें आहेत. तीं मनूचें धर्मशास्त्र, चाणक्याचें अर्थशास्त्र, व वात्स्यायनाचें कामशास्त्र हीं होत. या शिवाय या शास्त्रांच्या अंगभूत मानवजीवनाला परिपोषक अशीं आचारात्मक, विचारात्मक, नियमनात्मक, शासनात्मक, वृत्त्यात्मक, कलात्मक, शिक्षणात्मक, रंजनात्मक दुसरीं कित्येक उपशास्त्रें आहेत तीं निराळीं च. तीं नीतिशास्त्र, धनशास्त्र, राज्यशास्त्र, दंडशास्त्र, काव्यशास्त्र, गानशास्त्र, नृत्यशास्त्र, नाट्यशास्त्र, रसशास्त्र, भावशास्त्र इत्यादि होत.

आतां योग आणि वेदान्त, कर्म आणि फल व यज्ञ आणि ब्रह्म यांचे गीतेशीं संबंध कसे येतात हें पाहूं जातां गीता ही 'ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे' म्हणजे ब्रह्मविद्येंतील योगशास्त्रांत किंवा योगशास्त्रांतील ब्रह्मविद्येंत विवेचिली आहे हें उघड आहे. अर्थात् ती केवळ एक च एक ब्रह्मविद्या नाहीं किंवा एक च एक योगशास्त्र नाहीं. पुनः योग हा शास्त्रांत उतरतो कारण अनुशासनात्मक असतो, तर ब्रह्म हे विद्येंत अव-

तरतें कारण अनुभूत्यात्मक असतें. म्हणून योगविद्या असा शब्द नाहीं, तसें च ब्रह्मशास्त्र हि कोणी म्हटलेलें नाहीं. तर शास्त्र योगाचें व विद्या ब्रह्माची. यांत खरा योग आणि खरें ब्रह्म प्राप्त होतें. तो च मार्ग गीतेनें घेतला. आतां केवळ योगशास्त्र घेतलें तर तो पातंजल मार्ग होईल. त्यांत केवळ आत्मदर्शन घडेल व आत्मकैवल्य मिळेल. पण तें गीतेला मान्य नाहीं. कारण तें अज्ञानमूलक आहे. त्या आत्म्यांत ब्रह्म दिसत नाहीं. तथापि गीतेला त्यांतील यमनियमादि समाधीपर्यंत अष्टांगसिद्धि मान्य आहेत. मनाला द्वंद्वातीत व विमत्सर करण्याकरितां त्यांतील 'अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः' हें चित्तवृत्तिनिरोधनाच्या साधनाचें सूत्र हि तिला मान्य आहे. तींत योग्याची विमत्सर स्थिति प्राप्त करून घेण्याकरितां भगवान् अर्जुनाला 'योगी भव' असा उपदेश करतात व स्वतः आपण योगेश्वर आहों असें प्रतिपादतात. तथापि भगवान् जरी योगी असले तरी ब्रह्मज्ञानी योगी आहेत, केवळ आत्मकैवल्यांत निमग्न झालेले योगी नाहींत. योग पाहिजे पण त्याबरोबर ब्रह्म हि पाहिजे. शुद्ध योगी यज्ञाला मानीत नाहीं, केवळ तपाला मानतो. कारण त्याच्या शास्त्रांत तप आहे, यज्ञ नाहीं. म्हणून त्याला समाजाची जरूर भासत नाहीं. तो जगताची किंमत करीत नाहीं. तें त्याला दुःखरूप दिसतें. पण भगवंत हे जगाचें 'प्रवर्तित चक्र' चाललें पाहिजे म्हणतात. म्हणजे ते जगत् व त्यांतील समाज, नीति, राजसत्ता, धर्मशासन वगैरे सर्व बंधनें मानतात, व त्यांतून मोक्षाची वाट काढतात. एका शब्दांत त्यांची दृष्टि आत्मकैवल्याकडे नाहीं, ब्रह्मनिर्वाणाकडे आहे. गीतेंत आत्मकैवल्य हा शब्द नाहीं, तो योगदर्शनांत आहे. गीतेंत अद्वैत नाहीं. तें योगांत सिद्ध होणारें आहे. गीतेचा योग फार व्यापक आहे. तो ब्रह्माशीं मिळणारा आहे म्हणून यज्ञाबरोबर चालणारा आहे. पुनः गीतेंत ब्रह्मविद्या आहे. पण ती योगविहीन नाहीं. केवळ ब्रह्मविद्या म्हणजे शब्दज्ञान. तें गीतेला नको. गीतेला त्यांतील यज्ञकर्म पाहिजे व योगसाधन हि पाहिजे. येथें ब्रह्ममार्गांत व्यक्तीच्या मागें दोन आचारधर्म लागतात—(१) योगदर्शनांतील

अष्टांग योगाचे यमनियमादि आचार; या आचारांच्या योगें व्यक्ति बलवान् होते व आत्मदर्शनाला सुपात्र बनते; व (२) मीमांसादर्शनांतील यज्ञयागादि आचार; यांत व्यक्ति संगतिकरणानें जगताशीं मिळून जाते व ब्रह्मनिर्वाणाला सुपात्र होते. केवळ योगांत व्यक्तीला ब्रह्मीभाव येत नाहीं तो यज्ञमार्गावर संगतिकरणांत येतो. असें ब्रह्म गीतेला पाहिजे. अर्थात् तें शुद्ध शाब्दिक नाहीं तर साक्षात्कारांतील आहे. म्हणून यज्ञमार्गावर तीन आश्रम झाल्यानंतर अत्याश्रमांत येणारें जें ब्रह्मनिर्वाण तें गीतेला मान्य आहे. तथापि तें अत्याश्रमांत च काय पण कोणत्या हि आश्रमांत ' स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ' या न्यायानें साध्य होणारें आहे. योगदर्शनानुसार तर योगसाधनास आश्रमाची च काय पण वर्णाची सुद्धां अट नाहीं. पण तो योग वर सांगितल्याप्रमाणें कैवल्यसाधक आहे, निर्वाणसाधक नाहीं. कैवल्य म्हणजे आत्मकैवल्य व निर्वाण म्हणजे ब्रह्मनिर्वाण होय. याज्ञवल्क्यानें परम धर्माचें लक्षण करतांना ' यद्योगेनात्मदर्शनम् ' असें जें म्हटलें आहे तें चौथ्या आश्रमांतील संन्याशाला योगानें मिळणारें ब्रह्मस्वरूप आत्मदर्शन होय. तो च परमात्मा ती च परमेष्ठी, तें च परब्रह्म. तसें च गीतेंतील आत्मदर्शन हें ब्रह्मनिर्वाणाच्या मोक्षांतील आत्मदर्शन आहे. म्हणून गीतेंत योगशास्त्र आहे व ब्रह्मविद्या आहे; केवळ एकांगी योगशास्त्र नाहीं व एकांगी ब्रह्मविद्या नाहीं, तर दोन्ही एकमेकांना धरून आहेत. योगशास्त्रांत जसें आत्मदर्शन आहे तसें ब्रह्मविद्येंत ब्रह्मज्ञान आहे. दोहोंत मिळून ब्रह्मात्मैक्य आहे. तें च ब्रह्मनिर्वाण होय. म्हणून गीतेंत एक च योग किंवा एक च वेदान्त नाहीं तर सांख्य, योग, वैशेषिक, न्याय, पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या सर्वांचा योग्य समन्वय आहे.

सारांश, शुद्ध पातंजल समाधिमार्गावरील राजयोगी हे केवळ आत्मदर्शी आहेत तर गीतेच्या यज्ञमार्गावरील कर्मयोगी ब्रह्मज्ञानी आहेत. अर्थात् जसें पातंजल योगमार्गावरील योग्यास आत्म्याचे ठायीं ब्रह्म पाहण्यास इतर सांख्यादि दर्शनांचें अवलंबन करणें आवश्यक आहे तसें च

गीतेच्या यज्ञमार्गावरील ब्रह्मज्ञान्यास आत्म्याचें दर्शन घेण्यास पातंजल अष्टांग योगाचें अवलंबन करणें आवश्यक आहे. नाहींपेक्षां ब्रह्मज्ञान होईल पण आत्मदर्शन घडणार नाहीं व ब्रह्मनिर्वाण मिळणार नाहीं. आनंदाचा रसास्वाद ब्रह्मनिर्वाणांत आहे केवळ शाब्दिक ज्ञानांत नाहीं. पुनः हें निर्वाण ज्ञानपूर्ण असतें म्हणून त्यांत च खरा मोक्ष सिद्ध होतो. ज्ञानावांचून आत्मदर्शन घडेल पण ब्रह्म हातीं लागणार नाहीं. ब्रह्मप्राप्तीस ज्ञान म्हणजे जगत्ज्ञान पाहिजे, आत्मदर्शनास योग म्हणजे समाधियोग पाहिजे. केवळ योगी पाहतो व ब्रह्मज्ञानी हि पाहतो. पाहण्याची दोघांची वस्तु एक च, जसा पर्वत. दोघे हि चर्मचक्षूनें 'पर्वतो धूमवान्' पाहतात. पण ज्ञानी त्यांतून 'पर्वतो वह्निमान्' अवलोकन करूं शकतो. ही शक्ति ज्ञानाभावीं अज्ञाला नसते. त्याला साक्षात् धूम दिसतो, वह्नि दिसत नाहीं व अनुभवात्मक ज्ञानाची दिव्य दृष्टि नसल्याकारणानें वह्नीचें अनुमान करतां येत नाहीं. आतां कोणी म्हणेल योग्याच्या ऋतंभरेला सर्व दिसेल तर ऋतंभरेला 'श्रुतानुमाना' वांचून दिसणें समुच्चयात्मक असल्याकारणानें भौतिक नियमाप्रमाणें तें दिसणें न दिसण्यासारखें च आहे. तात्पर्य, पातंजल मार्गांतील योग्याला आत्मदर्शन हें 'पर्वतोधूमवान्' सदृश आहे, तर गीतेंतील कर्मयोग्याला ब्रह्मदर्शन 'पर्वतो वह्निमान्' सदृश आहे व येथें च ज्ञानांत आत्मा, ब्रह्म, निर्वाण, मोक्ष, इत्यादिकांची अंतिम सिद्धि आहे.

पुनः आत्मा, ब्रह्म, परब्रह्म काय किंवा निर्वाण, मोक्ष, कैवल्य काय ह्या सर्व गोष्टी एका मानवी देहाच्या अनुवर्तित्वानें घडत असल्याकारणानें त्या देहाचें थोडें बारकाईनें अवलोकन करणें इष्ट आहे. देहाच्या अवस्था तीन (१) जागृति, (२) सुषुप्ति, (३) स्वप्न; कर्में दोन (१) पोषणात्मक, (२) उत्पादनात्मक; व अंतिम एक, तें सुख होय. अर्थात् देहाची सर्व धडपड दुःख न होऊं द्यावें व सुख लाभावें यांत आहे. देहाला सुख पोषणकर्मानें मिळतें व उत्पादनकर्मानें हि मिळतें, व त्याकरितां देह तें तें कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. या

प्रकारें देह हें एक कर्म करणारें यंत्र आहे. व त्यांतील आत्मा हा त्या कर्माचें फल जें सुख तें भोगणारा आहे. देहद्वारें जें जें कर्म घडतें त्याचें सुखदुःख आत्मा भोगतो. सुखदुःख हें द्वंद्व मात्रास्पर्शांत उत्पन्न होतें आणि त्याबरोबर शीतोष्ण हें द्वंद्व उमटतें. सुखदुःख हें अन्तर्गत द्वंद्व व शीतोष्ण हें बहिर्भूत द्वंद्व होय. इंद्रियाचा इंद्रियार्थांशीं संनिकर्ष झाला म्हणजे तो च मात्रास्पर्श घडून येतो. जीं इंद्रियें मापन करतात म्हणजे पदार्थांतील रूपशब्दगंधरसस्पर्श हे गुणधर्म जाणतात त्या च इंद्रियांना मात्रा म्हणतात. अशा मात्रा पांच आहेत तीं च पंचज्ञानेंद्रियें होत. या पांचांवांचून आणखीं दुसरीं पांच इंद्रियें आहेत त्यांना कर्मेंद्रियें म्हणतात. त्यांत पदार्थांचें गुणमापन होत नाहीं. तीं फक्त उत्क्षेपणापक्षेपणादि कर्मे करणारीं आहेत. डोळे, कान, नाक, जिव्हा व त्वचा हीं पांच ज्ञानेंद्रियें पंचमात्रा होत. त्यांचे विषय अनुक्रमें रूप, शब्द, गंध, रस व स्पर्श असून त्यांना च पंचतन्मात्रा ही संज्ञा आहे. "श्रोत्रं त्वक्चक्षुषी जिव्हा नासिका चैव पंचमी । पायूपस्थं हस्तपादं वाक्चैव दशमी स्मृता ॥" असा या दशेंद्रियांचा स्मृतिग्रंथांत विन्यास आहे. या दहांशिवाय कोणी मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त अशीं चार आणखीं अन्तर्गत इंद्रियें मानतात. तीं चार अन्तःकरणें होत. आतां देहांत पायु, उपस्थ, हस्त, पाद आणि वाक् हीं पांच च कर्मेंद्रियें आहेत असें म्हणतां येणार नाहीं. ह्या पांचांपेक्षां तीं पुष्कळ अधिक आहेत. किंबहुना देहांत जे जे लहान मोठे अवयव कर्मकारी आहेत ते सर्व कर्मेंद्रियांच्या सदरांत पडण्यासारखे आहेत. उदाहरणार्थ, पोट, काळीज, प्लीहा, फुप्फुस, नाना पिंडग्रंथी इत्यादि. तथापि मनाच्या इच्छाशक्तीनें ज्या अवयवांकडून कर्में करविलीं जातात त्यांना च येथें कर्मेंद्रियें म्हटलीं आहेत व तीं पांच च गणलीं आहेत: यावरून देहांत घडणारीं कर्में दोन प्रकारचीं आहेत--(१) ऐच्छिक कर्में, आणि (२) अनैच्छिक कर्में. इच्छा म्हटली कीं तेथें मन आलें च. कारण तो मनाचा धर्म आहे. असें मन हें साक्षात् इंद्रिय नाहीं पण तें इंद्रियांशीं संलग्न आहे. म्हणून त्याला क्वचित् अन्तरिंद्रिय म्हटलें

जातें. तें आत्म्याचें शेवटचें स्थूल रूप आहे. येथून आत्म्याच्या प्रकटीकरणाला सुरवात होते. म्हणजे प्रथम आत्मा मनाच्या रूपांत वा गुणांत प्रकटता पावतो व तेथून पुढें बुद्धीच्या व अहंकाराच्या सूक्ष्म व सूक्ष्मतर गुणरूपांत त्याचा विकास घडतो. मनाचा धर्म इच्छा व इच्छेचा विषय सुख होय; आणि त्याचे आद्य विकार काम, क्रोध व लोभ होत.

देह, इंद्रिय, मन, बुद्धि, आत्मा हे एकापुढें एक गुणविकासांतील पर्याय आहेत आणि ते मानवदेहांत पूर्णतेला जाणारे आहेत. असें मन एका बाजूनें देहाशीं इंद्रियांच्या द्वारें व आत्म्याशीं बुद्धीच्या द्वारें जोडलेलें आहे. तें देहरूप नाहीं. त्याला आत्मरूप म्हटलें तर अधिक शोभणारें आहे. कारण त्याचें विच्छेदन (Anatomy) होऊं शकत नाहीं, झालें च तर विश्लेषण (Analysis) होऊं शकतें. देहाच्या आश्रयानें इंद्रियें, इंद्रियांच्या आश्रयानें मन, मनाच्या आश्रयानें बुद्धि, व बुद्धीच्या आश्रयानें आत्मा प्रकट होतो. म्हणून देह हा इंद्रियतंत्र आहे, इंद्रियें मानसतंत्र आहेत, मन बुद्धितंत्र आहे व आत्मा सर्वतंत्रस्वतंत्र आहे. मन हें जितकें देहापासून लांब तितकें च आत्म्यापासून लांब आहे. तें मधोमध असल्याकारणानें देहाकडून पाहिलें तर श्रेष्ठ दिसतें. पण आत्म्या

पंचविषय	पंचमात्रा	पंचतन्मात्रा	विकारात्मक	विचारात्मक	
(रूप)	(डोळे)	(रूप)			
(शब्द)	(कान)	(शब्द)			
(गंध)	(नाक)	(गंध)	(मन)	(बुद्धि)	(आत्मा)
(रस)	(जिव्हा)	(रस)			
(स्पर्श)	(त्वचा)	(स्पर्श)			
Object	Percept		Concept		Subject

पंचमहाभूतात्मक बाह्य सृष्टि

ज्ञानविज्ञानात्मक अन्तरात्मा

करून पाहिलें तर कनिष्ठ ठरतें. हें वरील आकृतीवरून स्पष्ट होणारें आहे. देहांत इंद्रियें दोन प्रकारचीं म्हटलीं तर कांहीं इंद्रियें मनाच्या प्रेरणेवांचून आपोआप नैसर्गिक नियमानें चालतात. तीं अनैच्छिक इंद्रियें होत. दुसरीं इच्छाशक्तीनें म्हणजे मनाच्या प्रेरणेनें चालणारीं इंद्रियें तेवढीं च कर्मेंद्रियें म्हटलीं आहेत. हीं कर्मेंद्रियें स्वैर चालून उपयोगाचीं नाहींत. तर सर्वथैव मनाच्या प्रेरणेनें च चाललीं पाहिजेत, नाहींतर देहाला विघातक व्हावयाचीं. वेड्याचीं इंद्रियें स्वैर चालतात. म्हणजे तो अहेतुपूर्वक हस्तपादादींच्या क्रिया करतो व पायूपस्थमुखांवर हि मनाचा दाब ठेवीत नाहीं. क्वचित् कांहीं रुग्णावस्थांत हि अशा प्रकारच्या अहेतुपूर्वक क्रिया घडून येतात.

आतां मनाचें हि स्वैरवर्तन उपयोगाचें नाहीं. तें बुद्धीच्या कक्षेंत पाहिजे. बुद्धि मनाला सदसद्विवेक शिकविते. पुनः बुद्धि झाली तरी ती स्वतः एकटी असून चालत नाहीं. तिच्या मागें आत्मा असावा लागतो. त्याकडे पाहून ती सदसत् ठरविते. कारण त्यांत तिला अंतिम दिसतें. असें अंतिम एकमाद्वितीयं असतें. त्या आत्म्याला धरून ती जें सद्रूप पाहते तें मनाला दर्शविते व मन त्याप्रमाणें इंद्रियकर्मांना प्रेरणा करून त्यांच्याकडून सर्व कर्में करवून घेतें. हीं जीं मन, बुद्धि आणि आत्मा या तिहींच्या एकत्रीकरणांत घडणारीं कर्में तीं च केवळ नीतीच्या कक्षेंत येतात. नीति म्हणजे नेणारी, सन्मार्गावर नेणारी, असन्मार्गांतून बाहेर काढून सन्मार्गपथावर कर्में करण्यास लावणारी ती नीति. अर्थात् नीति म्हटलीं कीं नियंत्रण आलें, मर्यादा आली, बंधन आलें. हें नियंत्रण बुद्धि जें सदसद्विवेकांत ठरविते त्याला धरून उत्पन्न होतें व तें कर्माला असन्मार्गाकडे जाऊं देत नाहीं. म्हणून जेथें मन, बुद्धि आणि आत्मा यांचा पूर्ण विकास होतो तेथें च नीति उद्भव पावते. असा विकास एका मानवदेहांत च होतो म्हणून मानवदेह हा च केवळ नीतीच्या कक्षेंत येतो. तथापि त्यांतील अनैच्छिक कर्में जीं मनाच्या प्रेरणेनें घडत नाहींत तीं नीतीच्या कक्षेंत येत नाहींत. तीं शुद्ध निस-

गांच्या नियमानें चालतात. मनुष्येतर सृष्टींत पशूंच्या बुद्धीचा विकास आत्मानात्मविवेचनापर्यंत होऊं शकत नाहीं म्हणून त्यांत नीति उत्पन्न होत नाहीं. तो सर्वथैव नीतिबाह्य राहतो. नीतींत कर्माला आळा बसतो म्हणजे सुखेच्छेला आळा बसतो, म्हणजे मनाला आळा बसतो, म्हणजे मनोविकारांना आळा बसतो. परंतु त्यायोगें जें चिरसुख प्राप्त होतें तें मनोवर्ती नसतें तर मनाच्या पलीकडे बुद्धींत अधिष्ठान पावणारें असतें. हें च बुद्धिग्राह्य व अतींद्रिय सुख आत्यंतिक मानलें जातें.

काम हा मनाचा आद्य विकार आहे. तो उत्पादनकर्माला मुख्य आधारभूत आहे. म्हणून तो संपूर्ण जीवसृष्टीला व्यापून आहे. हा काम मनुष्याला जीवोत्क्रांतींतील पशूंच्या पर्यायांतून त्या च उत्क्रांतीनें निसर्गतः प्राप्त झाला आहे. पण ज्याअर्थी मानवांत मनाचे पलीकडे बुद्धि आणि बुद्धीचे पलीकडे आत्मा आहे त्याअर्थी मनाच्या विकारांवर बुद्धि आणि आत्मा यांचा पगडा आहे. अर्थात् हे विकार आतां केवळ एकट्या मनानें च प्रेरित व्हावयाचे असें नाहीं तर बुद्धि आणि आत्मा यांच्या स्वामित्वाखालीं नियंत्रित होऊन मनाच्या द्वारें प्रेरित व्हावयाचे हें उघड आहे. म्हणून च जननेंद्रियांना कर्म करण्यास प्रवृत्त करणारा काम हा इंद्रिय, मन व बुद्धि या तिहींवर अधिष्ठित असतो असें भगवद्गीतेंत यथार्थ म्हटलें आहे—'इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।' तथापि हा नियम फक्त मानवाच्या च कामाला अनुलक्षून आहे. व त्यायोगें मानवाचा काम हा सर्वथैव नीतीच्या मार्गावर चालणारा आहे. सारांश, काम हा इंद्रियें, मन व बुद्धि यांच्या आश्रयानें चालतो असें म्हटलें म्हणजे तो मनांत उद्भव पावतो, इंद्रियांत कर्मप्रवृत्त होतो व बुद्धींत नियंत्रित होत्साता मर्यादित बनतो. अर्थात् नियंत्रित काम हा युक्त काम ठरतो तर अनियंत्रित काम हा दुष्पूर वैरी समजला जातो. कामाचें प्रकटीकरण इंद्रियकर्मांत होतें व इंद्रियें देहांत वास करतात. पण त्या च बरोबर तेथें मानवदेहांत मन, बुद्धि व अहंभावविशिष्ट आत्मा (ego) वास करीत असल्यामुळें या सर्वांच्या समुचित कर्मांत नीति

प्रस्थापित होते. म्हणजे नीतीला जें कर्म लागतें तें इंद्रियें, मन, बुद्धि आणि आत्मा या सर्वांत मिळून सिद्ध होतें. तें च गीतेचें नियतकर्म किंवा यज्ञार्थ कर्म होय.

आतां या सर्वांत कर्माचें पहिलें मुख्य साधन किंवा उपकरण म्हणजे इंद्रियें होत. हीं इंद्रियें ज्या देहांत वास करतात त्या देहाची रचना कातडी, अस्थि, रक्त, स्नायु आणि मज्जा या पांच प्रमुख संस्थांवर होते. तथापि या पांचाशिवाय देहांत मांसपिंड, पेशीजाल, पिंडग्रंथी, नाना रस, लसिका, रेत, रज, केश, दांत, नखें इत्याद्यनेक दुय्यम दर्जाचीं अंगें आहेत तीं निराळीं. या सर्वांत कातडी ही देहाची मर्यादा राखते, अस्थीवर त्याचें स्थैर्य राहतें, रक्त हा त्याचा संपूर्ण जीवनाधार होतो, स्नायु हे कर्माला साधक बनतात, व मज्जा ज्ञानाचें साधन होतें. कातडी किंवा त्वचा ही क्षेत्राची मर्यादा दर्शविते. तें देहाचें कुंपण च होय. तिच्या योगें देहाचें बाहेरच्या ऊन, वारा, पावसापासून रक्षण होतें, व आंतील सर्व पदार्थ उत्तम रीतीनें झांकले जातात. कातडी ही बाहेरच्या जलाला अभेद्य असते पण तिच्या आंतून बाहेर जल प्रस्रवतें. तो च घर्म होय. या कातडीवर केश येतात व नखें उमटतात. तीं आपआपल्यापरीं देहाचें संरक्षण च करतात. अशा कातडीच्या आंत देहाचा सांगाडा उभारणारे अस्थि असतात. ते इमारतीला जसे खांब, लगा, तुळया, किलचा तसे देहाचे आधारस्तंभ च होत. त्यांवर देहाची काठी उभी राहते. हे अस्थि एकमेकांशीं खोबणींतून वगैरे जुळून त्यांचा उत्तम सांगाडा बनतो. अशा अस्थींची किंवा लहानमोठ्या हाडांची मानवदेहांत एकंदर संख्या २२३ सांगितली आहे.

रक्त—हा देहाचा मुख्य जीवनाधार आहे. हें दिव्याचें तेल आहे. उपजल्यापासून मरेपर्यंत या तेलावर देहाचा जीवनदीप तेवत असतो. हें तेल बंद झालें कीं दीप मालवला जातो. असें हें तेल कोठून बाहेरून तयार होऊन आलेलें नसतें. तर तें देहांत च तयार होतें. त्याकरितां देहांत सर्व व्यवस्था असते. येथें तेल काढण्याचा घाणा सतत चाललेला

असतो. त्यांत बाहेरून फक्त कच्चें द्रव्य म्हणजे अन्न आणून घालावें लागतें. पण त्या अन्नाबरोबर पाणी, वायु आणि अग्नि या सर्वांचा येथें उपयोग होतो. हें अन्न वनस्पति आणि प्राणी यांत तयार होऊन देहाला मिळतें व त्यांतून देहाला लागणारें रक्तरूपी तेल तयार होतें. अगदीं कच्च्या द्रव्यापासून शुद्ध—अगदीं पूर्णपणें शुद्ध—रक्त बनण्यापर्यंत सर्व साधनसामग्री या देहाच्या उदरांत आहे. सामान्य दिव्यांतील तेल बाहेरून आणून घालावें लागतें आणि म्हणून तें बाहेर तयार होतें. येथें जीवदेहांत प्रथम कच्च्या अन्नद्रव्यापासून पाणी, वायु आणि अग्नि——जठराग्नि—यांच्या मदतीनें हें रक्तरूपी तेल तयार करावयाचें आणि नंतर तें लागेल तसतसें जीवनदीपाला पुरवावयाचें अशीं दोन कर्में केलीं जातात. असा हा देह सर्वथा पंचमहाभूतांपासून उत्पन्न होतो आणि पंचमहाभूतांवर चालतो. म्हणजे त्याची उत्पत्ति पंचमहाभूतांपासून असते स्थिति पंचमहाभूतांवर राहते व लय पंचमहाभूतांत होतो. कारण तो मृत झाला म्हणजे अंगांगानें विगलित होऊन पंचमहाभूतांत मिळून जातो. एवं च हा मानवी देह शुद्ध निसर्गांतील पंचमहाभूतांचें परिपक्व फल आहे, व त्यांतील रक्तसंस्था द्वैवर्णिक आहे. हे दोन वर्ण श्वेत आणि रक्त म्हणजे ब्राह्मण आणि क्षत्रिय होत. पैकीं रक्तवर्णीय बिंदु (Red corpuscules) हे साक्षात् जीवनदीपाच्या तेलाचें कार्य करतात. तर श्वेतवर्णीय बिंदु हे त्या तेलाचें संहारक शत्रूपासून रक्षण करतात. असे रक्तबिंदु मानवी पुरुषदेहांत ५०००० व स्त्रीदेहांत ४५००० पर्यंत असतात व त्यांचा उत्पत्तीपासून लयापर्यंत पोषण–वर्धन–उत्पादनादि जीवनक्रम सरासरी तीन आठवड्यांच्या काळांत सर्वसामान्य एकपिंडात्मक बीजवान् जीवदेहाप्रमाणें चालतो.

स्नायु—देह म्हटला कीं तो कर्मानें युक्त आहे व तें कर्म घडण्याकरितां तेथें अनेक कर्मेंद्रियें आहेत. अशा इंद्रियांस हालचाल करावयास लावणारी संस्था म्हणजे स्नायुसंस्था होय. हें स्नायूंचें जाळें सर्व इंद्रियांभोंवतीं इतस्ततः पसरलेलें असतें व सर्व लहानमोठीं इंद्रियें त्यांतील

स्नायुतंतूंनीं बांधलीं जातात. या स्नायुतंतूंत हालचाल करण्याची शक्ति असते. त्यांचे ठायीं जी आकुंचनप्रसरणात्मक क्रिया होते त्यायोगें इंद्रियांची संपूर्ण हालचाल घडून येते. हाडें ताठ असतात. तीं वांकत नाहींत व आकुंचनप्रसरण हि पावत नाहींत. तीं केवळ आपल्या सांध्यांशीं उघडतात व मिटतात. ही उघडण्याची व मिटण्याची सर्व शक्ति त्यांना स्नायूपासून मिळते व याप्रकारें त्यांवरील स्नायूचे दोर हे आकुंचनप्रसरणानें अति सूक्ष्म हालचालीपासून तों स्थूल हालचाली-पर्यंत सर्व शरीर गतिमान् करतात. हाडाप्रमाणें नुसती बाह्य कातडी हि ताठ च असते. म्हणून स्नायु हा जसा हाडावर तसा च कातडीवर हि पसरून त्यांना हालवितो. या स्नायूचे लहानमोठे स्थूलसूक्ष्म तंतु असतात. त्यांच्या दोऱ्या व पट्टे जसे ज्याजागीं लागतील तसे बनून सर्व लहानमोठ्या इंद्रियांना व्यापून टाकतात. मानवदेहांत असे स्नायु लहान-मोठे मिळून ३१६ गणले आहेत.

मज्जा (Nervous system)—ही संवेदनग्राही संस्था आहे. या संस्थेचें हि सर्व शरीरभर जाळें पसरलेलें आहे. या मज्जातंतूंवर बाहेरच्या पदार्थांचा जो संस्पर्श होतो तो च इंद्रियांचा इंद्रियार्थांशीं संनिकर्ष होय. हा संनिकर्ष पांच प्रकारचा असतो. आरंभीं तो डोळे, कान, नाक, जिव्हा आणि त्वचा या पांच बाह्य ज्ञानोपकरणांवर घडून येतो आणि नंतर तेथून अनुक्रमें रूप, शब्द, गंध, रस आणि स्पर्श या तन्मात्रांच्या लघुमस्तिष्कांतील अन्तर्गत केंद्रावर जाऊन पोंचतो. तेथें जें त्याचें मापन होतें तें च मूळ संवेदन होय. तें सुखदुःखात्मक असतें. या प्रकारें मज्जातंतु हे सुखदुःखात्मक ज्ञानग्रहणाचें पहिलें साधन आहे. ते त्वचेबरोबर संपूर्ण शरीरांत पसरलेले असतात. आतां स्नायु हे मुख्यतः कर्मेंद्रियांशीं जोडून असतात व मज्जा ज्ञानेंद्रियांशीं जोडून असते असें म्हटलें तरी ज्ञानेंद्रियांतील कर्मांची हालचाल स्नायूंनीं घडते व कर्मेंद्रि-यांतील सुखदुःखात्मक संवेदन मज्जेच्या द्वारें सिद्धीस जातें, आणि या

रीतीनें स्नायु काय किंवा मज्जा काय दोन्ही सारखीं च अन्योन्याश्रयानें सर्व देहाला व्यापून राहतात.

येणेंप्रमाणें कातडी, अस्थी, रक्त, स्नायु आणि मज्जा या पांच हि संस्था देहांतील दहा इंद्रियांशीं संलग्न आहेत. अर्थात् या पांच संस्थांच्या सम्यग् आश्रयानें सर्व इंद्रियकर्में यथायोग्य चालणारीं आहेत. अशा इंद्रियांच्या पलीकडे त्यांहून निराळें मन आहे. तें सुखदुःखात्मक संवेदनाचें अधिष्ठान आहे. मनाच्या पलीकडे निराळी बुद्धि आहे. ती सदसद्विवेक करणारी आहे. आणि शेवटीं बुद्धीच्या पलीकडे निराळा आत्मा आहे तो ज्ञानविज्ञानाचें आश्रयस्थान आहे. म्हणून म्हटलें—

"इंद्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः॥"

असा इंद्रियें, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांहीं युक्त मानवदेह घेतला म्हणजे तो समाजांत जिवंत राहतो आणि समाजांत च उन्नत होतो. समाजाबाहेर त्याला स्थिति च नाहीं तर उन्नति कोठली ? अर्थात् त्याला आत्मसाक्षात्कार वैयष्टिक भावांत येतो तर ब्रह्मसाक्षात्कार सामष्टिक भावांत येतो. व पहिला सामष्टिक भाव कुटुंबांत सिद्ध होतो. पुरुष, जाया आणि प्रजा मिळून कुटुंब बनतें. ती च पहिली समष्टि, तें च पहिलें ब्रह्म, तें च आत्म्याचें परमात्ममार्गावर वर्धन होय. याप्रकारें मानव हा समाजाशीं अंगांगीभावानें युक्त असल्यामुळें येथें जें व्यष्टिसमष्टींचें द्वंद्व उत्पन्न होतें त्यांत शेवटची जी समष्टि ती परमेष्ठी होय. त्या परमेष्ठींतील शेवटचें ब्रह्म तें परब्रह्म व शेवटचा आत्मा तो परमात्मा. अर्थात् परब्रह्म व परमात्मा हे शब्द अनुक्रमें परमेष्ठीच्या सामष्टिक व वैयष्टिक भावांना अनुलक्षून आहेत हें उघड आहे.

मानवी देहांत इंद्रियें, मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त,आत्मा इत्यादि एकेक उच्चोच्च ज्ञानप्राप्तीचे शक्तिपर्याय असून त्यांना वेढून अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद हे पांच कोश आहेत. त्यांत देहाची उन्नति इंद्रियांत, इंद्रियांची मनांत, मनाची बुद्धींत, बुद्धीची अहंभावांत किंवा

अस्मितेंत, अस्मितेची चित्तांत असून चित्ताची उन्नति म्हणजे त्याचा लय स्ववृत्तींच्या निरोधांत म्हणजे समाधींत आहे. ही योगांतील असंप्रज्ञात समाधि होय. तींत आत्म्याचें पूर्ण प्रकटीकरण आहे. अर्थात् येथें मनाची मोक्षांत समाप्ति आहे व सुखाची आनंदांत परिणति आहे. असा हा चित्तवृत्तिनिरोधात्मक समाधिसाधक योग घेतला व तें 'कर्मसु कौशल' म्हटलें म्हणजे तो कलेच्या नियमाप्रमाणें कर्माभ्यासानें साध्य आहे. या विशिष्ट चित्तवृत्तिनिरोधात्मक योगाशिवाय भगवद्गीतेनें दुसरें एक योगाचें लक्षण केलें आहे. तें समत्व होय—'समत्वं योग उच्यते ।' हें समत्व 'सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभे जयाजयौ' या न्यायानें सुखदुःखादि द्वंद्वांतील दोन दोन कोटींच्या ठायीं चित्ताची समवृत्ति धारण करण्यानें सिद्ध होतें. अर्थात् येथें आतां चित्तवृत्तींचें निरोधन नाहीं तर सम्यक् प्रवर्तन आहे. आणि तें हि 'कर्मसु कौशल' म्हणजे कलात्मक असल्याकारणानें 'अभ्यासवैराग्यानें' च प्राप्त होणारें आहे. असें समत्व ही कर्मयोगांतील समाधि होय. ती द्वंद्वांतील एकेका टोंकावर सिद्ध होत नाहीं तर दोन्ही टोंकें समसमान मानून व प्रमाणसमतेंत ठेऊन सिद्ध होतें. हें च निर्द्वंद्व. असें निर्द्वंद्व हें च ब्रह्म, ती च परमेष्ठी आणि तो च परमात्मा. हें ब्रह्म आनंदयोनि म्हटलें म्हणजे तें आनंदांत प्रकट होतें, आनंद विज्ञानांत सिद्ध होतो, विज्ञान कर्म आणि ज्ञान यांच्या साहचर्यांत घडून येतें, व कर्म आणि ज्ञान हीं अन्नमय, प्राणमय आणि मनोमय या कोशत्रयीच्या आश्रयानें प्रादुर्भाव पावतात. अशा विज्ञानांतील ज्ञानांत 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' या भगवदुक्तिप्रमाणें सर्व च नाहीं तर अखिल कर्मांची परिसमाप्ति होते. येथें कर्माला सर्व आणि अखिल अशीं दोन विशेषणें लाविलीं आहेत. त्यावरून येथें केवळ सर्व कर्मांची च परिसमाप्ति नाहीं तर त्यांत पुनः एखादें खिल कर्म हि होतां कामा नये अशा अखिल कर्मांची परिसमाप्ति आहे उदाहरणार्थ, 'सर्व माणसें मर्त्य असतात' असें मर्त्य मानवांच्या सर्वत्वाला धरून विश्वव्यापक (Universal) विधान केलें तर—

' अश्वत्थामा बलिर्व्यासो हनुमांश्च बिभीषणः ।
कृपः परशुरामश्च सप्तैते चिरजीविनः ॥ '—

ह्या सात चिरजीविनांचा अपवाद पुढें येतो व त्या विश्वव्यापक विधानाला धक्का देतो. म्हणून बहुधा प्रत्येक नियम सापवाद असतो. असा प्रकार येथें नाहीं. येथें पूर्ण एक च एक निरपवाद नियम आहे. आणि तो सर्व व अखिल या दोन विशेषणांनीं दर्शविला आहे. अर्थात् यावरून मोक्षाला कारणीभूत जें ज्ञान असतें त्या ज्ञानांत सर्वाखिल कर्मांची परिसमाप्ति असल्याकारणानें तेथें कर्म सर्व बाजूंनीं संपतें, त्यांत कांहीं शेष उरत नाहीं, इतकें कीं तेथें ज्ञान हि मागें रहात नाहीं ही गोष्ट उघड सिद्ध होते. पातंजल योगमार्गांत ही स्थिति असंप्रज्ञात समाधीची सांगितली आहे. ती अशी कीं तेथें संप्रज्ञातेंतील ' प्रज्ञा ऋतंभरा ' निःशेष होऊन जाते, व त्यायोगें त्या समाधीला पूर्ण निर्बीजत्व प्राप्त होतें. म्हटलें आहे —' तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः ।' आतां परिसमाप्ति म्हटली कीं तेथें आरंभ, अभ्यास, वृद्धि, विकास इत्यादि कर्मांच्या सर्व बाबी आल्या. अशा परिसमाप्तींत कर्मापासून सुटका म्हणजे च मुक्ति किंवा मोक्ष होय. तो मध्यें च कर्म अर्धवट टाकण्यांत नाहीं तर त्याच्या पूर्णतेंत आहे. अशा पूर्णतेंत जेव्हां फल परिपक्वता पावतें तेव्हां तेथें कर्मांची परिसमाप्ति होते, एरवीं होत नाहीं. हें फल म्हणजे ब्रह्म होय. तें निर्द्वंद्व म्हटलें म्हणजे कर्म आणि ज्ञान या दोहोंच्या पलीकडे दोहोंना व्यापून किंवा पोटांत घेऊन आहे. म्हणून तेथें वस्तुतः जशी कर्मांची परिसमाप्ति आहे तशी च ज्ञानाची हि परिसमाप्ति आहे.

देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांत मन हें अंतिमफलप्राप्त्यर्थ हेतुधारण करून इंद्रियांना कर्मप्रवृत्त करतें. असें हेतुधारण हें कर्माचें मनोवर्ती कारण आहे. अर्थात् तें पूर्णपणें अन्तर्निष्ठ म्हणजे अहंनिष्ठ (Subjective) आहे. दुसरें उपादान किंवा द्रव्यकारण हें बाहेरच्या पदार्थमात्राशीं संलग्न असल्याकारणानें शुद्ध बहिर्निष्ठ म्हणजे इदंनिष्ठ (Objective) आहे. तिसरें निमित्तकारण हें केवळ इंद्रिया-

नुवर्ती आहे. इंद्रिय म्हटलें कीं तें मागें सांगितल्याप्रमाणें कातडें, अस्थि, रक्त, स्नायु आणि मज्जा यांहीं अन्वित पांक्त आहे. त्याला बाहेरच्या उपाधीपासून संरक्षणार्थ आणि मर्यादारक्षणार्थ कातडें पाहिजे, स्थैर्या-करितां अस्थि पाहिजे, जिवंत राहण्याकरितां रक्त पाहिजे, कर्म करण्या करितां स्नायु पाहिजे, व सुखादि संवेदनार्थ मज्जा पाहिजे. अशा इंद्रियाचा अन्तर्भूत मनाशीं आणि बहिर्भूत जगाशीं सारखा च संबंध असल्याकारणानें निमित्तकारण हें उभय अहमिदंनिष्ठ आहे. चौथें रूप-कारण होय. हें बुद्धिनिष्ठ आहे. बुद्धीला जें ज्ञान प्राप्त होतें त्यांत कर्माला रूप कसें द्यावें हें समजतें. सारांश, कर्माला प्रेरक होणाऱ्या कारणचतुष्टयामध्यें एक कारण केवळ अन्तर्निष्ठ तर एक शुद्ध बहिर्निष्ठ असून एक उभयनिष्ठ व एक बुद्धिनिष्ठ म्हणजे आत्मनिष्ठ आहे.

देह, इंद्रिय, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांत मूळारंभीं एक च एक आत्मा मनहीन आहे. अर्थात् तो अव्यक्त आहे. अशा आत्म्याला प्रथम व्यक्तता मनाचे ठायीं येते. म्हणजे प्रथम त्याचे ठिकाणीं मन स्फुरण पावतें व तें 'एकोऽहं बहु स्यां' अशी कामना करतें. तथापि येथें 'बहु स्यां' या कामनेच्या अगोदर 'एकोऽहं' ही जाणीव असते. तें बुद्धीचें दर्शक होय. अर्थात् आत्म्याच्या आद्य कामनेबरोबर बुद्धि आणि मन या दोहोंचा एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून अविर्भाव होतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. येथवर बुद्धि आणि मन झालें. पण त्यांना आश्रयस्थान काय? असें आश्रयस्थान द्रव्यात्मक देह म्हटला म्हणजे बुद्धि आणि मन यांच्या समवेत द्रव्याचा हि उदय मानावा लागेल. तथापि हें सर्व आत्म्याच्या च गुणांचें अंशांशानें प्रकटीकरण आहे. या दृष्टीनें विचार करतां आत्मा आहे पण बुद्धि नाहीं. आत्मा आहे, बुद्धि आहे पण मन नाहीं. आत्मा आहे, बुद्धि आहे, मन आहे पण देह नाहीं. आत्मा आहे, बुद्धि आहे, मन आहे, देह आहे, पण इंद्रियें नाहींत. आत्मा आहे, बुद्धि आहे, मन आहे, देह आहे, इंद्रियें आहेत पण तीं कातडीरक्त-अस्थिस्नायुमज्जादि संस्थांनीं युक्त पाङ्क्त नाहींत. शेवटीं संपूर्ण पाङ्क्त

देहेंद्रियांनीं युक्त आत्मा आपल्या जीवभावांत मनबुद्धिअहंकारादि सर्व साधनसामग्रीसहित परिपूर्ण आहे. अर्थात् येथें आतां सर्वतोपरी ऐच्छिक कर्म घडण्याची सुपात्रता आहे. अशा देहाच्या द्वारें प्रत्येक कर्म हेतुपुरःसर घडून येतें. हेतु हा कारणचतुष्टयांत एक शुद्ध आत्मनिष्ठ महत्त्वाचें कारण म्हटलें म्हणजे हेतुविरहित अर्थात् अनैच्छिक असें कर्म च दिसणार नाहीं. मग देहांत ऐच्छिक आणि अनैच्छिक असे कर्मांचे दोन भाग कसे पडतात ? तर ऐच्छिक कर्म म्हणजे मनानें प्रेरित कर्मेंद्रियांकडून घडलेलें कर्म येवढा च येथें अर्थ घ्यावयाचा. असें मन अनैच्छिक कर्मांत प्रवृत्त झालेलें दिसून येत नाहीं खरें. पण तेथें हि हेतुधारक मन आहे च. पण तें मन निराळें आहे. तें त्या पिंडापुरतें आहे. किंवा तें परमोच्च समष्टीचें म्हणजे परमेश्वराचें वा निसर्गाचें आहे. अर्थात् तें एक तर वैयष्टिक दृष्ट्या मनाच्या खालचें अणुपरमाणुरूप उपमन (Sub-conscious) मानावें लागेल किंवा सामष्टिक दृष्ट्या परम महत् परमेष्ठीरूप अधिमन (Super-conscious) मानणें भाग पडेल. वैशेषिक दर्शनकारांनीं आत्म्याच्या प्रकटीकरणांतील चिदंशाचा पहिला आणि शेवटचा पर्याय जें मन त्याचे अनंत परमाणु कल्पिले आहेत व त्यायोगें मूळ आत्मा जरी आपल्या परमात्मस्वरूपांत एकमेव विभु असला तरी तो ह्या मानस परमाणूंच्या योगें जीवात्म्यांचे ठायीं अनंतरूप पावणारा आहे. म्हणून च पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु या चार नित्य जड परमाणुरूप आदि तत्त्वांच्या समवेत मानस परमाणु अविच्छिन्न निगडित असल्यामुळें विश्वांतील प्रत्येक जीवाजीव पिंड मनवान् ठरतो. असे पिंड मानवदेहांत पराधींवारी आहेत व ते सर्व जीववान् आहेत. अर्थात् त्या सर्वांत त्या त्या पिंडापुरतें तेथें मन आहे. तें त्या पिंडाला जगताच्या ओघांत गति देऊन त्या त्या पिंडाचें तें तें विशिष्ट कर्म घडवून आणतें. अशा अनेक व्यक्तिविशिष्ट पिंडमनांच्या समुच्चयांत सामष्टिक देहाचें उच्च मन तयार होतें. तथापि त्या मनांत सर्व च पिंडान्तर्भूत मनांचें संवित् इच्छेच्या कक्षेंत येत नाहीं. म्हणून एका उच्च मनाच्या खालीं अनेक उपमनें क्वचित्

जागृत पण बहुधा सुप्त आपआपल्या कर्मांत रत असतात. त्यांना जागृत वा सुप्त म्हणावयाचें तें केवळ उच्च मनाच्या अपेक्षेनें होय. देहांतील पंचज्ञानेंद्रियांना आणि पंचकर्मेंद्रियांना क्रियाप्रवृत्त करणें हें उच्च मनाचें मुख्य कार्य आहे. हें कार्य त्या मनाच्या इच्छेवर अवलंबून असतें. त्या इच्छेनें घडणारीं जीं कर्में तीं ऐच्छिक कर्में होत. हीं कर्में ऐच्छिक म्हटलीं तरी तीं मूळपासून तशीं असतात असें नाहीं तर हळुंहळुं मनाच्या जागृतीबरोबर तीं त्याच्या कक्षेंत येऊं लागतात. गर्भांतून भ्रूण बाहेर पडल्याबरोबर लागली च वरील सर्व दशेंद्रियें इच्छायुक्त कर्में करीत नाहींत. उलट देहांतील अनैच्छिक कर्में मात्र उपजल्याबरोबर ताबडतोब सुरू होतात. म्हणजे काळीज स्पंदन पावतें, फुफ्फुस श्वसन करूं लागतें, कंठांतून ध्वनि उमटतो, मलमूत्रमार्ग मोकळे होतात. बाकी दशेंद्रियांत जसजसें मन प्रकट होत जातें तसतसा इच्छेचा प्रादुर्भाव होतो. तथापि अशा इच्छेनें घडणाऱ्या कर्माला हि कांहीं काळ अभ्यास लागतो. कारण दशेंद्रियांतील कर्में सुद्धां मूळ अनिच्छापूर्वक च प्रवृत्त होतात. म्हणजे हातपाय हालतात, डोळ्यांची उघडझांक होते, आणि तोंडांतून ध्वनि उमटला तरी आईच्या अंगावर पिण्याचें समजत नाहीं. अर्थात् हीं कर्में केवळ क्रियाप्रतिक्रियारूपानें घडतात, इच्छेनें घडत नाहींत. यावरून देहाचीं सर्व कर्में प्रथम अनिच्छापूर्वक सुरू होऊन पुढें तीं कांहीं मर्यादे-पर्यंत इच्छेनें घडूं लागतात ही गोष्ट उघड सिद्ध होते. उदाहरणार्थ, इच्छेनें हातपाय हालवितां येतात पण काळीज, फुफ्फुस, प्लीहा, वृक्क, रसनि-स्यंदक ग्रंथिपिंड इत्यादि यांना चलन देतां येत नाहीं व स्तब्ध हि करतां येत नाहीं. तें कार्य निसर्गाच्या नियमानें वा परमेश्वराच्या इच्छेनें घडणारें आहे.

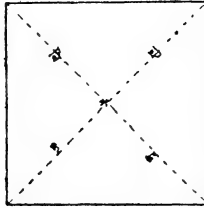
आतां मूळ कर्मेंद्रियांतील अनैच्छिक क्रिया अभ्यासानें म्हणजे कलाभ्यासानें म्हणजे योगानें इच्छारूप बनतात असें म्हटलें म्हणजे हा योग जर वाढविला तर देहांतील सर्व कर्मांवर इच्छेचा ताबा बसवितां येईल यांत शंका नाहीं. हा च पातंजल योगांतील समाधीच्या मार्गा-

वरील अभ्यास होय. त्यांत इच्छेची मर्यादा वाढवितां येईल खरें पण ती पूर्णत्वाला नेतां येईल किंवा नाहीं सांगतां येणार नाहीं. तत्त्वतः ती पूर्णत्वाला नेतां येणें शक्य आहे. कदाचित् समाधि हें योगाचें अंतिम म्हटलें म्हणजे तींत ईच्छतः कर्मस्तब्धता दिसेल. पण तो प्राणायामपूर्वक चित्तवृत्तिनिरोधाचा परिणाम असल्याकारणानें तेथें प्रकृतिविलयांत महान् म्हणजे बुद्धि नाहीं, अहंकार नाहीं आणि मन हि नाहीं. अर्थात् तेथें विचार नाहींत व विकार नाहींत, मग इच्छा तरी कोठून असणार ? इच्छा हें सुद्धां एक प्रकारें मनाचें कर्म च आहे आणि सर्वकर्मस्तब्धतेंत त्या इच्छेची सुद्धां स्तब्धता आहे. अशा या योगाभ्यासांतील समाधि-साधक प्राणायामानें देहांतील ‘श्वासप्रश्वासांचा गतिविच्छेद’ करतां येईल असे म्हटलें म्हणजे फुप्फुसांची क्रिया बंद पाडतां येईल, रक्ताभि-सरण थांबवितां येईल, रेत मागें खेंचतां येईल, व चित्तवृत्तींच्या निरोधांत सर्व संकल्प स्तब्ध करतां येतील. परंतु जेथें सर्व संकल्प स्तब्ध करतां येतील तेथें सर्व संकल्पांना चलन हि कां देतां येणार नाहीं ? अर्थात् तेथें वाटेल तो संकल्प क्रियेंत हि आणतां येईल. ही च योगांतील सिद्धि म्हटली आहे व तिचे नाना प्रकार योगशास्त्रांत कथन केले आहेत. तथापि या योगांतील सिद्धींचा परिणाम जड द्रव्यात्मक देहावर होतो कां चैतन्यात्मक मनावर होतो हा प्रश्न आहे. चित्तवृत्तिनिरोध हा शुद्ध मानसिक (Psychic) आहे. तो सर्वथैव चित्ताचा खेळ आहे. त्याचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत कुंडलिनीच्या वर्णनांत ती जागृत होऊन षट्चक्रांतून वर चढूं लागली असतां बाहेरचा स्थूल देह अंगांगांनीं गळतो व त्या जागीं निराळा दिव्य देह अंगांगांनीं उदित होतो असें म्हटलें आहे व त्याच्या विलक्षण शक्तींचें माहात्म्य दर्शविलें आहे. अर्थात् हा मनाचा आभास आहे. येथें साक्षात् बाहेरचा पांच भौतिक जड देह बदलत नाहीं. आंतील मन असा देह बदलल्याचा अनुभव घेतें. देहाला जडपणा किंवा हलकेपणा, लहानपणा किंवा मोठेपणा, त्यांतील अणोरणीयत्व किंवा

महतोमहीयत्व इत्यादि बद्दलचे सर्व कांहीं अनुभव मन आस्वादितें. मनाला वाटतें देह हलका झाला किंवा जड झाला, उंच आभाळांत उडाला किंवा सागरांत बुडाला. हा आभास आहे. पण तो योगानें म्हणजे कलेनें उत्पन्न केलेला आभास आहे. हें कसें होऊं शकतें याचा अनुभव प्रत्येकाला स्वप्नावरून येतो म्हणून पूर्वीं सांगितलें च आहे. स्वप्नाचा अनुभव सर्वसामान्य आहे. त्यांत जसें मन मागचे मागचे सर्व प्रकारचे अनुभव घेतें तसे च योगांत कलेनें पुढचे पुढचे अनुभव घेऊं शकतें. येथें स्वाप्निक अनुभवांचा यौगिक अनुभवांशीं थोडा विरोध दिसणार आहे. स्वाप्निक अनुभव हा एखादें वाक्य शेवटच्या अक्षरापासून मागचें मागचें अक्षर घेऊन वाचीत जाण्याप्रमाणें विचित्र असतो तर यौगिक अनुभव पुढचीं पुढचीं अक्षरें घेऊन वाचल्याप्रमाणें आनंददायक होतो. तथापि स्वप्नसृष्टि ही योगांतील अनुभवाला उपमानरूप आहे. जसा निधुवनानंद हा ब्रह्मानंदाला व कुटुंबप्रेम हें ब्रह्मभावांतील आत्मानंदाला उपमानरूप आहे. जागृतींत सर्व कर्में जाणून चालतात, सुषुप्तींत सर्व कर्में स्तब्ध होतात, स्वप्नांत नाना कर्मांचे आभास होत राहतात. हे च आभास मनाला नाना भोग भोगावयास लावतात. अशी च स्थिति योगाभ्यासांत जशीच्या तशी अनुभवास येते. मात्र योगाभ्यास हा कलाविशिष्ट असल्याकारणानें तेथील भोग स्वप्नांतील भोगासारखे कांहीं तरी अव्यवस्थित नसतात तर अत्यंत व्यवस्थित स्वरूपांत उत्पन्न होतात. म्हणून ते आल्हादकारक असतात. स्वप्नांतील भोग सुखदुःखात्मक असतात. कारण ते सहज स्वाभाविक असतात. तर येथें ते मुद्दाम घडवून आणलेले असतात.

पूर्वीं गीताभाष्यामध्यें गुडाकेशाच्या विवरणांत (अध्याय २ श्लोक ९ परिशिष्ट अ) जागृति, सुषुप्ति, समाधि आणि मृत्यु या जीवात्म्याच्या चार अवस्थांची पुढीलप्रमाणें एका विरुद्धप्रतिपक्षीभावरूप चतुष्कोणांत स्थानें दर्शविलीं आहेत:—

जागृति सुषुप्ति



समाधि मृत्यु
(अक्षय जागृति) (अक्षय सुषुप्ति)

त्यांत जागृतीला विरुद्ध मृत्यु ही अक्षय सुषुप्ति, व सुषुप्तीला विरुद्ध समाधि ही अक्षय जागृति म्हटली आहे. स्वप्न ही मधली स्थिति आहे. ती धड जागृति नाहीं व धड सुषुप्ति नाहीं. तिला विरोध मागें सांगितल्याप्रमाणें निर्द्वंद्व अव्यक्ताचा आहे. अशी स्वप्नासारखी स्थिति समाधीच्या मार्गांत उत्पन्न होते पण तें स्वप्न नसतें, तर तद्विरुद्ध निर्द्वंद्वाकडे जाणारी गति असते. तींत च योग्याला निरनिराळ्या आनंदांचा साक्षात्कार येत जातो—स्पर्शानंद, रसानंद, गंधानंद, शब्दानंद आणि रूपानंद. या आनंदांना धरून जीं नाना जगें उत्पन्न होतात त्यांत च अणिमा–महिमा, लघिमा–गरिमा इत्यादींचें अनुभव येतात. वास्तविक रीत्या ते दैहिक वा शारीरिक नसतात तर शुद्ध मानसिक वा चैत्तिक असतात. ते मनाच्या सहज स्थितींत उत्पन्न होत नाहींत—सहज स्थितींत स्वप्नें उद्भव पावतात, तर योगाच्या मार्गांत उपस्थित होतात. जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति यांचा शेवट जसा मृत्यु तसा या यौगिक आनंदाचा शेवट समाधि होय. तेथें सर्व अखिल कर्म स्तब्धता पावतें. हा निरपेक्ष आनंद म्हटला म्हणजे तो च आनंदानंदापलीकडचा निर्द्वंद्व स्वरूपाचा ब्रह्मानंद वा आत्मानंद होय. तथापि योगशास्त्रांतील हा आत्मानंद चिरकाल टिकणारा नसतो. तो फक्त तें आत्मरूप दर्शवितो आणि पुनः परत मागें फिरतो. खरा मोक्ष वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें ज्ञानांत

विज्ञान सिद्ध झालें व तेथें सर्व कर्मांना म्हणजे ऐच्छिक कर्मांना स्तब्धता आली म्हणजे सिद्ध होतो.

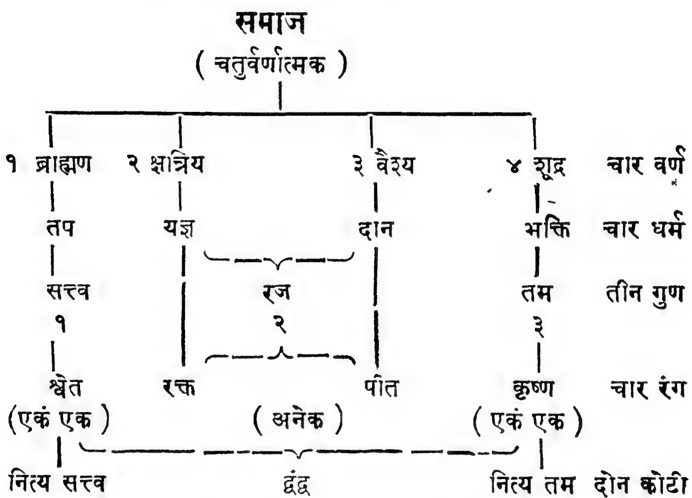
या प्रकारें या सर्व वेदान्ताच्या विवेचनांत जे कांहीं शब्द येतात व कल्पना उद्भवतात त्या सर्वांचें तुलनात्मक दृष्टीनें समालोचन करणें हें त्या विषयाचा समारोप करतांना अत्यंत आवश्यक आहे. मोक्ष ज्ञानानें आहे. त्यांत सर्व अखिल कर्मांची परिसमाप्ति आहे. ब्रह्म विज्ञानानें आहे. तें आनंदाचें पर्यवसान आहे. समाधि योगानें आहे. तींत आत्म्याशीं कैवल्य आहे. भक्तीनें देवकृपा आहे. समष्टिभावानें परमेष्ठीपद आहे. यज्ञानें समष्टिभाव आहे. व यज्ञांत ब्रह्माची धारणा आहे. पुनः यज्ञांत एका बाजूनें ब्रह्मसिद्धि आहे तर दुसऱ्या बाजूनें देवप्राप्ति आहे. योगाचा परिणाम कैवल्यसिद्धि. जपाचा परिणाम आत्मसिद्धि. तपाचा परिणाम देवसिद्धि. दानाचा परिणाम समष्टिसिद्धि. यज्ञाचा परिणाम ब्रह्मसिद्धि. ज्ञानाचा परिणाम मोक्षसिद्धि. नामाचें फल देवलोक. प्रार्थनेचें फल देवकृपा. भक्तीचें फल देवदर्शन. योगाचें फल देवसायुज्य. याशिवाय प्रत्येक विशिष्ट सिद्धि ही एक प्रकारची उच्च शक्ति च म्हटली म्हणजे योगानें, भक्तीनें, यज्ञानें, तपानें, ज्ञानानें, दानानें, पूजेनें निरनिराळ्या सिद्धि निरनिराळ्या शक्तिदायक दिसतात. जसें, योगानें इंद्रियबल वाढतें, तर तपानें मनोबल वाढतें व ज्ञानानें बुद्धिबल वाढतें. आतां योगाच्या चित्तवृत्तिनिरोधाच्या मार्गांत जसजशी प्रगति होत जाते तसतशा अणिमा—गरिमादि सिद्धि होतात असें म्हटलें म्हणजे त्यांत बाहेरचा पार्थिव देह साक्षात् लहानमोठें रूप पावतो असें नाहीं तर केवळ आंतील लिंगदेहांत अनुभव उमटतात. म्हणजे लिंगदेहांत त्या अणिमादि सिद्धींचे साक्षात्कार घडून येतात इतकें च. जशी गायनांत एकतानता झाली कीं दीपकल्याणरागांत दिवे लागतात किंवा मेघमल्हाररागांत मेघवृष्टि होते म्हणजे त्या त्या समयीं मनाचें ठायीं त्या त्या स्थितींच्या भावनावृत्ति उत्पन्न होतात त्या च प्रमाणें कांहींसा हा प्रकार आहे. स्वप्नांत जसे उडण्याचे किंवा पोंहण्याचे साक्षात्कार यावे तसे च योगांतील हे अणि-

मादि साक्षात्कार होत. कारण लिंगदेह हा पांच भौतिक जड तत्त्वां-व्यतिरिक्त पंचतन्मात्रा, दशेन्द्रियें, आणि मन-बुद्धि-अहंकार अशा अठरा तत्त्वांनीं युक्त असा शुद्ध वासनात्मक देह आहे. अर्थात् त्यांत अन्न आणि प्राण या दोन कोशांवांचून मन, विज्ञान आणि आनंद हे तीन च कोश आहेत आणि त्यांत च चित्ताचे वरील सर्व खेळ घडून येणारे आहेत.

आतां यज्ञ, दान आणि तप त्रयींत यज्ञाचे पोटांत समष्टिमार्गा-वर दान आणि व्यष्टिमार्गावर तप पाहिलें आणि ब्रह्म हें यज्ञांत प्रतिष्ठा पावतें असें म्हटलें म्हणजे तें व्यष्टिसमष्टींच्या द्वंद्वावर उभें राहतें आणि त्यांच्या अंगांगीभावांत निर्द्वंद्वरूपानें एकमद्वितीयत्वाप्रत जातें ही गोष्ट उघड सिद्ध होते. अशा द्वंद्वनिर्द्वंद्वाच्या आधिभौतिक विचारांत नाना-विध विषमत्वाचें दिग्दर्शन होतें, आधिदैविक विचारांत अनेकांतील समसमानता दृष्टोत्पत्तीस येते, व आध्यात्मिक विचारांत साक्षात् एकम-द्वितीयं वस्तूची प्रचीति घडते. तथापि ह्या एकमद्वितीयं वस्तुसिद्धीला अधियज्ञाची आवश्यकता असते, आणि यज्ञ तर कर्मसमुद्भव असतो. परंतु मोक्षप्राप्तीला ज्ञान लागतें म्हणून ज्ञानाचें महत्त्व कर्मापेक्षां अधिक ठरतें. आतां यज्ञ, दान आणि तप या त्रयीच्या पलीकडे जी एक निराळी भक्ति आहे तींत भज्य आणि भजक, देव आणि भक्त अशा दोन दोन कोटी सदैव सिद्ध असाव्या लागतात. त्यांत भक्ताला देवकृपेनें देवलोकाची प्राप्ति होते व देवाच्या समीप स्थान मिळतें. येथें भक्तिमार्गांतील सलोकता व समीपता या दोन पायऱ्या त्याला चढून जातां येतात. पण केवळ भक्तीनें त्याला देवाशीं सरूपता प्राप्त होत नाहीं व त्याची त्याला गरज हि नसते. देवरूप प्राप्त होण्यास भक्तीला तपाची जोड लागते. कारण तप म्हणजे तापणें. त्या तपनांत जें तेज विनटतें तें च देवाचें रूप होय. कारण देव शब्दाचा अर्थ च तेज असा आहे. शेवटीं सायुज्यतेला तपाच्या पुढें योग लागतो. अशा योगाला ज्ञानाची जोड मिळाली कीं तेथें च जीवात्म्याला अंतिम मोक्षाची प्राप्ति होते. अशी मुक्ति हें च

ब्रह्म किंवा परब्रह्म, तो च परमात्मा व ती च परमेष्ठी. हें परमेष्ठीपद त्रिगुणातीत म्हणून निस्त्रैगुण्य व द्वंद्वातीत म्हणून निर्द्वंद्व होय.

यज्ञ, दान, तप आणि भक्ति हे धर्माचे चार मार्ग आणि ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे समाजाचे चार वर्ण यांचा सांख्यांच्या सत्त्व-रजतमादि त्रिगुणांना धरून पांढरा, तांबडा, पिंवळा व काळा या रंगांत संबंध पाहतां तो पुढीलप्रमाणें दिसून येणार आहे.—



यज्ञ, दान, तप आणि भक्ति या चार धर्ममार्गांत यज्ञ हा अनेकांत चालणारा, दान आणि भक्ति हीं दोहोंदोहोंत घडणारीं, आणि तप हें एकेकट्यांत राहणारें आहे. यज्ञांतलि अनेकांत जें संगतिकरण घडतें त्यांत वेद, देव, याजक, यजमान आणि पत्नी या सर्वांचा एका अंतिम फलाला धरून समावेश होतो. दानकर्मांत दोन व्यक्ति अवश्य लागतात—(१) देणारा दाता, आणि (२) घेणारा प्रतिग्रहीता. असे यज्ञ आणि दान हे दोन मार्ग रजोगुणात्मक आहेत. या दोहोंवर व्यक्तिमात्राचा संपूर्ण बाहेरचा सामाजिक व्यवहार चालतो. या दोहोंवर जगताचें चक्र अखंड फिरत राहतें. आणि या दोहोंवर च मानवी समाज सुप्रतिष्ठा पावतो. इतका की यज्ञ आणि दान नाहीं तर समाजसिद्धि

नाहीं. या दोन मार्गांवरील दोन प्रमुख वर्ण म्हणजे क्षत्रिय आणि वैश्य होत. हे वर्ण समाजाला प्रधान महत्त्वाचे आहेत. एक युद्धाचें प्रतीक म्हटलें तर दुसरें शांतीचें दर्शक आहे व युद्ध आणि शांति हें जगताचें सनातन द्वंद्व आहे. या दोहोंच्या पलीकडे ब्राह्मणवर्ण हा समाजाला उन्नतीला नेतो आणि भूषणप्रद होतो. तर शूद्रवर्ण हा तळाशीं सेवा-रूपानें समाजाला परम उपकारक ठरतो. अर्थात् ब्राह्मणवर्ग हा द्वंद्वांतील कोणत्या च एका कोटींत गुरफटून रहात नाहीं तर स्वाभाविक रीत्या च तो द्वंद्वाच्या पलीकडे निर्द्वंद्वपदावर द्वंद्वाच्या दोन्ही कोटींना सम-त्वांत धारण करतो.

ब्राह्मणाचा धर्म तप म्हटला म्हणजे त्यांत व्यक्तीला जें देवत्व येतें त्यांत च ब्राह्मणाचा खरा मोठेपणा सिद्ध होतो. कारण तप तपण्यांत तेज विनटतें आणि तेजांत देव उमटतो. हा भौतिक न्याय आहे. येथें शुचिभावाची परमावधि आहे. म्हणून च ब्राह्मणाच्या आचारमार्गांत शुचित्वाला धरून फार कडक नियम आहेत. योगशास्त्रांत 'शुचिसंतोष-तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि' हे जे पांच नियम म्हणून सांगितले आहेत त्यांचा ब्राह्मणवर्णांत जसा पूर्णतेनें परिपोष होतो तसा इतर वर्णांत होऊं शकत नाहीं. कारण त्यांत ब्राह्मणाचें मुख्य धन जें तप आणि स्वाध्याय त्यांच्या बरोबर च शरीराला अनुलक्षून शुचित्व आणि मनाला अनुलक्षून संतोष सांगितले आहेत. अर्थात् ब्राह्मणाचे ठिकाणीं या दोन्ही बाबी जर तपाच्या परमावधीला पोंचलेल्या दिसल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. कारण येथें त्रिकाल स्नानविधि आणि स्वयंपाक म्हणजे स्वतःचें अन्न स्वतः पकवून भक्षण करणें येथपर्यंत शुचित्वाची मजल गेलेली, व शमदमादिषट्कांत संतोषाची पूर्णता झालेली दृष्टोत्पत्तीस येणारी आहे. कोप हा तर ब्राह्मणाला महाराचा विटाळ म्हणून तुका-रामानें लेखला आहे—'महाराशी शिवे। कोपे ब्राह्मण तो नव्हे।' नीट्-झ्शेनें 'कोप हा चांडाळाचा हक्क आहे' असें म्हटलें आहे. तथापि हे जे शुचिसंतोषाचे कडक नियम ब्राह्मणाचे बाबतींत अत्युच्च गुण ठरतात ते

बाकीच्या वर्णांना तितके कांटेकोर रीतीनें लागू करतां येणार नाहींत. सदा मलीन कर्मे करणाऱ्या शूद्रातिशूद्रांना ब्राह्मणासारखें शुचित्व राखतां येणें शक्य नाहीं. आणि सत्ताधारी युद्धकर्म करणारा क्षत्रिय व धनोत्पादक कर्मांत मग्न असणारा वैश्य यांना ब्राह्मणाचा अमर्यादित संतोष राखून हि चालावयाचें नाहीं. मात्र शेवटचा नियम जो ईश्वरप्रणिधान तो सर्वांना सारखा आपआपल्या मार्गांत खुला आहे यांत संशय नाहीं. सारांश, ब्राह्मणाचा धर्म जो तप त्यांत शुचिता असते आणि त्यांतील तेजाबरोबर देवत्व उमटतें. असा धर्म एकेका ब्राह्मणाला धरून एकांतिक आहे. व त्या धर्मासमवेत जप आणि योग हे त्याला सहायकारक आहेत. असें तप शूद्राला आचरण्यास फार कठीण आहे म्हणून त्यास सोपी भक्ति सांगितली आहे. अर्थात् चातुर्वर्ण्यांत ब्राह्मण विरुद्ध शूद्र हें जसें द्वंद्व आहे तसें धर्ममार्गांत तप विरुद्ध भक्ति हि द्वंद्व आहे आणि म्हणून जसें शूद्राला तप अविहित म्हटलें आहे तशी ब्राह्मणाला भक्ति अविहित मानली आहे.

चातुर्वर्ण्यांत सर्व वर्णांच्या गुरुस्थानीं असलेला ब्राह्मणवर्ण हा सेव्य आहे, सेवक नाहीं; प्रभु आहे, दास नाहीं; देव आहे, अदेव नाहीं. इतका कीं त्याला स्वर्गीय देवाप्रमाणें भूदेव ही संज्ञा मिळाली आहे. तो कोणाचा अंकित नाहीं, सर्व त्याचे अंकित आहेत. क्षत्रिय आणि वैश्य हे त्याच्या खालीं त्याच्या शिष्यस्थानीं आहेत. तो एकांतांत राहतो, जनांत मिसळत नाहीं व खडतर तपश्चर्या करतो. पण ती तपश्चर्या स्वाध्यायपूर्वक असल्यामुळें ज्ञानमय असते. पुनः तो जनांत येऊन इतरांकडून धर्माचरण करवितो व जगताचें चक्र चालू ठेवतो. तो क्षत्रियाला घेऊन यज्ञाची सिद्धि करतो व आपण त्या यज्ञांत याजक होतो. वैश्याच्या घरीं जाऊन तो त्याला दानप्रवण करतो व आपण त्या दानाचा प्रतिग्रहानें स्वीकार करतो. शूद्राकडून तो भक्ति घेतो व त्याला देवकृपा मिळवून देतो. तो क्षत्रियवैश्यांना संस्कारदीक्षा देऊन त्यांना द्विजत्वाप्रत नेतो व त्यांचा यथार्थ अध्यापक होतो. शूद्रांकरवीं शुश्रूषा

घेणें हें त्याचें शूद्रावर उपकार करणें होय. या ब्राह्मणाच्या तपाचरणाला दुसऱ्या कोणाच्या मदतीची आवश्यकता नसते. येथें ध्येय शुद्ध देवभावाचें असतें व हें देवत्व ब्राह्मण स्वतः आपल्या तपोबलानें प्राप्त झालेल्या तेजानें मिळवतो. त्यांत त्याला प्रथम देवाशीं बरोबरी येते आणि नंतर तेथें ब्रह्मभाव प्रकट होऊन प्रभुत्वाची सिद्धि होते. चातुर्वर्ण्यांतील दुसरा महत्त्वाचा वर्ण क्षत्रिय होय. त्याचा मुख्य धर्म यज्ञ म्हटला आहे. यज्ञ हा सर्वव्यापक आहे. कारण तो च एक सामष्टिक स्वरूपाचा समाजसाधक आणि समाजधारक आहे. अशा यज्ञानें क्षत्रियाला स्वर्गप्राप्ति होते आणि देवसांनिध्य मिळतें. किंबहुना यज्ञ हा गीतेनें म्हटल्याप्रमाणें सर्वगत ब्रह्माला नित्य प्रतिष्ठानभृत असल्यामुळें जें ब्रह्मपद ब्राह्मणाला तपश्चर्येनें मिळतें तें क्षत्रियाला यज्ञानें मिळवितां येतें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. चातुर्वर्ण्यांतील तिसरा वर्ण वैश्य. त्याचा मुख्य धर्म दान होय. दानानें वैश्याला पुण्य संपादितां येतें. दान हा एक यज्ञाचा च आकार आहे. किंबहुना यज्ञाचा तो च मुख्यार्थ आहे. अशा दानकर्मानें वैश्याला हि क्षत्रियाप्रमाणें स्वर्गप्राप्ति होऊन देवसांनिध्य मिळतें. या तिन्ही वर्गांचें प्रसिद्ध जर्मन् तत्त्ववेत्ता फ्रेड्रिक् नीट्झ्शे यानें आपल्या 'ख्रिस्तांतक' नामक ग्रंथांत आरंभीं चातुर्वर्ण्यांतील वर्णव्यवस्थेचें महत्त्व गाऊन जें मार्मिक वर्णन केलें आहे तें पाहण्यासारखें आहे. (पहा 'नीट्झ्शेचा ख्रिस्तांतक' परिच्छेद ५७ पृष्ठ १५०–१५५). येथें नीट्झ्शेनें वर्णांची व्यवस्था मनूच्या स्मृतिग्रंथांतून घेऊन तींत जें केवळ पहिल्या तीन वर्णांचें महत्त्व दर्शविलें आहे त्यांत चौथा जो शूद्रवर्ण तत्संबंधीं कांहीं उल्लेख केला नाहीं. याचें कारण शूद्रवर्ण हा कोणत्या हि एका स्वतंत्र बलानें अन्वित नसल्याकारणानें पहिल्या तिन्ही वर्णांचा यथायोग्य अनुयायी वर्ग म्हटला आहे. वेदांत हि मूळ वेदत्रयीबरोबर तीन वर्णांची च उत्पत्ति दर्शविली आहे. नीट्झ्शेला मनूच्या स्मृतिग्रंथाबद्दल जो विलक्षण आदर वाटत होता तो त्याच्या ह्या च ग्रंथांत उत्तम प्रकारें पहावयास मिळतो. तो म्हणतो—" मनूच्या स्मृतीप्रमाणें कायदेशास्त्राचा ग्रंथ

निर्माण करणें हें राष्ट्राला भविष्यकाळांतील प्रभुत्व, भविष्यकाळांतील पूर्णत्व,—अत्युच्च जीवनकलेंत परम नैपुण्य मिळविण्याचा अधिकार—बहाल करण्यासारखें आहे–" (To draw up a law-book like Manu's, is tantamount to granting a people mastership for the future, perfection for the future—the right to aspire to the highest Art of Life). अर्थात् यावरून कोणत्या हि आर्य म्हणविणाऱ्या देशांतील वा राष्ट्रांतील राजशासनाची घटना आरंभीं मन्वादि ऋषींना सादर प्रणाम केल्यावांचून आणि त्यांच्या पावलावर पाऊल टाकून चालल्यावांचून केव्हां हि मानवाला हितप्रद आणि कल्याणप्रद होणार नाहीं हें उघड आहे. पण त्याकरितां ती उच्च वर्णीय ब्राह्मणक्षत्रियांच्या हातांत च राहिली पाहिजे, कोणा हि अंत्यजाच्या हातांत जातां कामा नये. कारण त्यांत ती केवळ अपवित्र च नाहीं तर अपुरी आणि सदोष राहून पूर्वापार संस्कृतीला धक्का बसण्याचा बळकट संभव आहे. मग तो अंत्यज किती हि जाडा विद्वान् असला तरी—" महार सीकला । कां तो ब्राह्मण जाहला ॥ वृत्ति जरी सोडी । तरि तो जात काय मोडी ॥"—या संतोक्तीप्रमाणें या कामाला जातिशः च अयोग्य आणि अनधिकारी आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. नीट्झ्शेच्या म्हणण्याप्रमाणें अशा अंत्यजाच्या हातांत मनुस्मृति गेली तर तो तिला वंदन करणार नाहीं तर जाळून टाकण्यास प्रवृत्त होईल हें निश्चित होय.

चातुर्वर्ण्यांतील चौथा आणि शेवटला वर्ण शूद्र म्हटला आहे, आणि त्याचा धर्म गीतेनें भक्ति सांगितला आहे. भक्तींत सदा भज्य आणि भजक हें द्वंद्व अविच्छिन्न असतें. तींत भक्ताला कधीं च देवभाव प्राप्त होत नाहीं. तो देवाशीं सलगी करील, सख्य जोडील आणि त्याची कृपा हि प्राप्त करून घेईल. पण त्याचें रूप त्याला केव्हां च संपादितां येणार नाहीं. अशा शूद्राला सेवा करण्यास वर उच्चोच्च वर्ण पाहिजेत. ते एकावर एक ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य हे होत. त्यांत ब्राह्मण हा

सर्वश्रेष्ठ आहे. त्याला तपश्चर्या करण्यास दुसऱ्या कोणाची मदत लागत नाहीं. तो तपश्चर्येनें इतर वर्ण निर्माण करील आणि त्यांत मिळून त्यांची वृद्धि घडवून आणून धारणा करील इतकें त्यांत सामर्थ्य असतें. जसा परमेश्वर आपल्या तपानें सृष्टि निर्माण करून आणि तींत शिरून तिचें धारण करतो तसा च ब्राह्मण हा चातुर्वर्ण्य समाजाची आपल्या तपोबलानें निर्मिति करतो आणि धृति राखतो. आतां शूद्राचा धर्म भक्ति म्हटला तर अतिशूद्राचा त्याहून हि सोपा असा साहजिक च नाममार्ग ठरतो. नामाला भक्तासारखें भज्याच्या जवळ संनिध यावें लागत नाहीं. तें दुरून हि पाहिजे तेव्हां आणि पाहिजे तेथें सुखासुखीं घेतां येतें. म्हणून भक्ति हा जर अनिरवसित शूद्राचा म्हणजे स्पृष्टाचा धर्म म्हटला तर नाम हा निरवसित शूद्राचा म्हणजे यथार्थ अस्पृष्टाचा धर्म ठरतो.

यज्ञ, दान, तप, भक्ति, आणि योग, ज्ञान, जप, मुक्ति यांचा अधिक विचार करतां गीतेंत ' यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ' ही यज्ञ-दान-तपांसंबंधीं जी अनुज्ञा आहे ती स्पष्ट त्रैवर्णिकांना उद्देशून आहे. आणि तेथें च भक्ति ही स्त्रीशूद्रादिकांना सांगितली आहे. म्हणजे गीतेचा आशय यज्ञ दान-तप हें त्रय द्विजांना व भक्ति अद्विजांना असा आहे. द्विज हे संस्कारयुक्त असतात तर अद्विज संस्कारविहीन राहतात. ते च शूद्र होत. असा शूद्र हा स्वभावतः दासकर्म करणारा आहे व भक्ति हा दासाचा धर्म आहे. पुनः तो च स्त्रियांचा धर्म म्हटला आहे. कारण त्या हि दासकर्म च करणाऱ्या आहेत. स्त्री व शूद्र हे दोघे प्रभु-वर्गाचे दास आहेत. स्त्री ही पुरुषाची व शूद्र त्रैवर्णिकांचा. त्यांना समाजांत खालची पायरी आहे, त्यांना दास्य नैसर्गिक आहे, असें म्हटलें म्हणजे अशा दासकर्म करणाऱ्या व्यक्तींना भक्तीवांचून दुसरा धर्म असूं शकत नाहीं. भक्तींत प्रेम उत्पन्न होतें. किंबहुना प्रेमावर भक्ति सिद्ध होते. जेथें प्रेम आहे तेथें भक्ति आहे, जेथें भक्ति आहे तेथें प्रेम आहे. म्हणून भक्तीचा धर्म हा प्रेमाचा धर्म होय. हिंदु धर्म हा मुख्यतः भक्तीचा

धर्म आहे आणि तसा च ख्रिस्ती धर्म. तो हि भक्तीचा च धर्म आहे. म्हणून त्याचा देव 'प्रेमाचा देव' (God of love) म्हटला आहे. हिंदु धर्म हा भक्तीच्या पायावर जसा स्त्रीशूद्रांचा धर्म आहे तसा च ख्रिस्ताचा धर्म हि हलक्यासलक्या पुरुषांना आणि इतर सर्व स्त्रियांना मानवणारा व उपकारक होणारा आहे. प्रेमांत देवाबद्दल भीति उरत नाहीं पण आदर हि राहात नाहीं. तेथें दुर्बलाला बलवानाच्या बलाची किंचित हि भीति वाटत नाहीं. तो त्या बलाबरोबर यथेच्छ खेळतो. बलवान् केवळ मायेनें आणि ममतेनें त्या दुर्बलाला आपल्या कृपाछत्राखालीं घेतो. आई आणि मूल हें प्रेमाचें मोठें उदाहरण होय. बलशाली आई ही आपल्या दुर्बल बालकावर प्रेम करून त्याचा सांभाळ करिते. पुरुष आणि स्त्री हें दुसरें उदाहरण. बलवान् पुरुष दुर्बल स्त्रीच्या प्रेमाच्या आधीन होतो व त्या प्रेमांत आपलें बळ विसरतो. अबला स्त्रीला बलवान पुरुषास आपल्या कह्यांत आणण्यास प्रेमावांचून दुसरें साधन नाहीं. आणि हें साधन अत्यंत जबरदस्त आहे. अशा प्रेमांत च विलक्षण भक्ति उत्पन्न होते. म्हणून भक्तीच्या धर्मांत प्रेमाची उत्तम जोपासना होते. व ह्या च धर्मांत स्त्रीपुरुषविषयक लैंगिक कल्पनांना हि मोठा अवसर सांपडतो. ख्रिस्ती धर्मांत येशु व मेरी यांच्या भक्तींत भक्ताचे ठायीं जो लैंगिक प्रादुर्भाव होतो तो या च प्रेमाच्या आधारावर होय. या कामांत ख्रिस्ताचें ब्रह्मचर्य आणि मेरीचें कौमार्य यांचा फार उपयोग होतो. कारण तें एका बाजूनें पुरुषाला व दुसऱ्या बाजूनें स्त्रीला विवाहाला साधन होतें. म्हणून च ख्रिस्ती चर्च हें प्रत्येक अविवाहित पुरुषाची नवरी व अविवाहित स्त्रीचा नवरा मानला जातो. हिंदुधर्मांत हि विठ्ठल ही देवता जशी भक्ताला 'तूं कृपाळू माउली' किंवा 'तूं माझी माउली तूं माझी साउली' या प्रकारें माउली किंवा माता आहे तशी च स्त्रीला पतिरूप आणि पुरुषाला स्त्रीरूप होणारी आहे. येथें भज्य व भजक हें नातें शाश्वत आहे. असें नातें कायम असेल तर च तेथें भक्ति टिकेल, एरवीं टिकणार नाहीं. हें नातें गेलें कीं भक्ति संपली. किंवा भक्ति संपली

कीं भज्य व भजक यांतील द्वैती नातें हि नाहींसें झालें म्हणून समजावें. कारण भज्य व भजक या द्वैतांत च भक्ति निर्माण होते. म्हणून क्वचित् येथें जें अद्वैत दिसतें तें खरें अद्वैत नसतें; उदाहरणार्थ, रामानुजाचें विशिष्टाद्वैत; किंवा वल्लभाचें शुद्धाद्वैत. तर तें द्वैत च असतें. पण त्यांतील दोन्ही कोटी प्रेमानें एकमेकींशीं इतक्या बांधून जातात कीं दोहोंचें मिळून तें एकमेव अद्वैत दिसूं लागतें. याला दृष्टांत च द्यावयाचा तर पोटाशीं पोर बिलगलेल्या वानरिणीचा देतां येईल. अर्थात् द्वैतांत जें अद्वैत संपादलें जातें तें या प्रेमातिशयामुळें होय. उलट, अद्वैतांत जेव्हां द्वैत उमटतें तेव्हां तें द्वैताला आवश्यक जो पतिपत्नीभाव किंवा मातासुतभाव किंवा प्रभुसेवकभाव त्या भावाला धरून असतें. निरपेक्ष स्वरूपाच्या शांकरी अद्वैतांत असा कोणता च भाव उत्पन्न होत नाहीं म्हणून तेथें द्वैताला जागा नसते. अशा अद्वैतांत देव नाहीं, भक्त नाहीं, प्रेम नाहीं, भक्ति नाहीं, भीति नाहीं, आदर नाहीं, कांहीं च नाहीं अशी सर्व अभावात्मक स्थिति असते. प्रेमाच्या धर्मांत असें अद्वैत केव्हां च निर्माण होऊं शकणार नाहीं. प्रेम संपल्यावांचून किंवा नष्ट झाल्यावांचून अशा अद्वैताची सिद्धि नाहीं. अर्थात् ‘तुका झाला पांडुरंग’ ही सायुज्याची कोटी केव्हां सिद्ध होईल? तर जेव्हां तुका आणि पांडुरंग यांतील भज्यभजकाचा संबंध जाईल आणि भेदभाव नाहींसा होईल तेव्हां. पण तेथें भक्ति राहणार नाहीं आणि प्रेमाची वार्ता उरणार नाहीं. तेथें स्त्रीपुरुषभेद नाहीं, मायलेकुरभेद नाहीं, प्रभुदासभेद नाहीं, आणि सेव्यसेवकभेद नाहीं. परंतु ही निरपेक्ष अद्वैताची कोटी अवास्तव आहे. ती सत्यसृष्टि नाहीं, मायाजाल किंवा कल्पनातरंग आहे. भेद असून अभेद निर्माण होणें ही गोष्ट निराळी. ती शांकरी अद्वैतांत सिद्ध होणारी नाहीं तर केवळ एका गीतेच्या निर्द्वंद्वांत सिद्ध होणारी आहे.

भक्तीच्या धर्माला एक देव पाहिजे. म्हणून ख्रिस्ती धर्मांत एक च देव आहे. हिंदुधर्मासारख्या अनेकदेववादी धर्मांत त्याकरितां त्या देवां-

तील कोणीतरी एक विशिष्ट देव मानावा लागतो. कारण असा विशिष्ट देव मानल्याखेरीज भक्ति निर्माण होऊं शकत नाहीं. म्हणून च माध्व संप्रदायासारखे भक्तीचे एकदेववादी संप्रदाय येथें हि हिंदुधर्मांत उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. माध्वांचा विशिष्ट देव विष्णु होय. तो हिंदुदेवमंडलांतील एक देव आहे. माध्वांनीं विष्णूवांचून बाकीच्या देवांचें अस्तित्व नाकबूल केलें नाहीं पण विष्णूला सर्वोत्तमत्व देऊन त्याचें परब्रह्मसदृश एकमेव रूप बनविलें. विष्णूशिवाय हिंदुधर्मांत शिव, गणपति, उमा, सरस्वति, इत्यादि दुसऱ्या अनेक देवदेवता आहेत आणि त्यांचे हि निरनिराळे स्वतंत्र संप्रदाय आहेत. हे सर्व विशिष्ट एकदेववादी संप्रदाय यज्ञमार्गांतून भक्तिमार्गांत आणि ब्राह्मणत्वांतून शूद्रत्वांत खालीं उतरलेले दिसणार आहेत. अशा विशिष्ट एकदेववादी संप्रदायांत द्वैताची हटकून निर्मिति होते. किंबहुना जेथें भक्ति तेथें द्वैत, जेथें द्वैत तेथें विशिष्ट एकदेव, जेथें विशिष्ट एकदेव तेथें शूद्रत्व, आणि जेथें शूद्रत्व तेथें परमतासंबंधीं तीव्र असहिष्णुता असा प्रकार निश्चयानें असावयाचा. आतां भक्तीला जसा एक देव पुरतो तसा यज्ञाला एक देव पुरत नाहीं. तेथें अनेक देव लागतात. कारण त्यांतून पुढें एका ब्रह्माची सिद्धि व्हावयाची असते. शूद्राला अनेक देवांची कल्पना होत नाहीं. तो एक च प्रेमाचा व करुणेचा देव (God of love and pity) पाहतो. जे कोणी रंजलेगांजलेले, दीन, दुबळे, पंगु, दास असतात त्या सर्वांना एक करुणेचा व प्रेमाचा देव असला म्हणजे पुरें होतें. त्यांना निरनिराळ्या उच्चोच्च गुणांच्या निरनिराळ्या देवांची गरज नसते. शिवाय त्यांचा देव सदा प्रभुभावांत असावा लागतो. तो सदा भव्य च रहावयाचा. त्याशीं भक्ताला कधीं बरोबरी करतां यावयाची नाहीं. जसा शूद्रांना तसा च स्त्रियांना हि एक देव मानवतो. यावरून स्त्रियांच्या बाबतींत जो एक नियम दिसतो तो हा कीं, त्यांना सर्व आयुष्यांत एक च पति पुरे होतो. त्या आपलें सर्व प्रेम आणि भक्ति त्या एका विशिष्ट पुरुषावर म्हणजे पतिदेवावर अनन्यसाधारणत्वेंकरून लावूं शक-

तात. लैंगिकमानसशास्त्राच्या दृष्टीनें धर्मांत जसा भक्तीचा एक देव तसा च कामविषयांत प्रेमाचा एक च पति ही स्त्रीची नैसर्गिक अवस्था आहे. नैसर्गिक रीत्या च तिला बहुपतिकत्व (polyandry) मानवत नाहीं; ती एकपतिकत्वांत पूर्णपणें संतुष्ट असते. उलट द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें पुरुषाला मात्र बहुजायाकत्व (polygamy) नैसर्गिक आहे. तेथें एकजायाकत्व (monogamy) कृत्रिम आहे. तो फार तर एखाद्या विशिष्ट पुरुषाचा नियम होईल, सर्वसामान्य कायदा होऊं शकणार नाहीं. अर्थात् असा जर कोणी आपल्या सत्तेच्या जोरावर कायदा केला तर तो एका पुरुषमात्रावर च काय पण उभयतां स्त्रीपुरुषमात्रावर जुल्मी अन्याय किंवा अन्यायाचा जुलूम झाल्यावांचून राहणार नाहीं. आद्य ख्रिस्ती धर्मांतील जोग्यांनीं त्या धर्मांत जो त्याचा कायदा बनविला तो ख्रिस्ती समाजांत किती जाचक होऊन राहिला आहे त्याची साक्ष आजमितीला हि त्यांकडे जरा बारीक दृष्टीनें पाहिलें असतां तेव्हां च समजून येणार आहे. मुसलमानी धर्मांत पैगंबरानें ही ख्रिस्ती जोग्यांची चूक केली नाहीं तर यथार्थ पुरुषाचे ठायीं बहुजायाकत्व मान्य केलें, आणि तसें च तें वैदिकधर्मानुसार हिंदुधर्मांत हि सर्वतोपरी मान्य आहे. वेदांत त्याला ठिकठिकाणीं दाखले आहेत आणि हिंदूंच्या श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्मांत आणि साधुसंतांच्या केवळ विचारांत नाहीं तर आचारांत तें प्रतिष्ठित असून सरसहा अठरापगड जातींत अविच्छिन्न चालत आलें आहे. वैदिकधर्मांतील सार्वभौम राजानें राष्ट्राच्या अभ्युदयार्थ करावयाच्या अश्वमेधनामक यज्ञांत त्या राजाच्या पांच विवाहित राण्यांना अनुलक्षून एक मोठा नाट्यप्रसंग दर्शविला आहे. ऋग्वेदांत सोमाच्या वर्णनांत या बहुजायाकत्वाच्या चालीला धरून येणेंप्रमाणें दृष्टांत दिला आहे— " मर्य इव युवतिभिः समर्षति सोमः कलशे शतयाम्ना पथा " (९-८६-१६), किंवा " मर्यो न योषामभि निष्कृतं यन्त्संगच्छते कलश उस्त्रियाभिः " (९-९३-२) = जसा पुरुष आपल्या महालांत अनेक स्त्रियांबरोबर संगमन करतो (संगच्छते) आणि रममाण

होतो (समर्षति) तसा हा सोमराजा कलशांत अनेक दहींदुधांसारख्या उस्त्रियांशीं म्हणजे रसवान पदार्थांशीं संमिश्रित होतो. येथें स्त्रीचें उस्त्रियाशीं साम्य दर्शविण्यांत रतिशास्त्राच्या दृष्टीनें मोठें औचित्य दृष्टीस पडत आहे. तसें च इन्द्राच्या वर्णनांत — "जनीरिव पतिरेकः समानो निमामृजे पुर इन्द्रः सु सर्वाः" = ज्याप्रमाणें एक पति आपल्या अनेक जायांचे ठायीं समान रेतवृष्टि करून त्यांना नितांत भिजवून टाकतो त्याप्रमाणें इन्द्र हा सर्व पुरांवर उत्तम जलवृष्टि करून त्यांना पूर्णपणें भिजवून टाकतो. या हि पेक्षां अधिक स्पष्ट ऐतरेय ब्राह्मणांतील वचन सुप्रसिद्ध आहे. तेथें म्हटलें आहे— "तस्मादेकस्य बह्व्यो जाया भवन्ति नैकस्यै बहवः सहपतयः" = तस्मात् एका पुरुषाच्या अनेक जाया होतात पण एका जायेचे अनेक सहपति होऊं शकत नाहींत. हीं वेदवाक्यें मुसलमानाला जशीं कुराणांतील व ख्रिस्त्याला बायबलांतील वाक्यें ईश्वरप्रणित पवित्र आहेत तशीं च आर्यधर्मीय वैदिक हिंदुमात्राला साक्षात् ईश्वरप्रणित पवित्र आहेत. त्यांत कोणा हि मानवाला ढवळाढवळ करण्याचें काम नाहीं. सारांश, वैदिक समाजांत आणि हिंदुधर्मांत पुरुषाचें बहुजायाकत्व प्राचीन वैदिक काळापासून आतांपर्यंत सार्वत्रिक मान्यता पावलेलें आहे. त्याला प्राचीन पुराणांत जसे आधार आहेत तसे च आर्वाचीन इतिहासांत हि आहेत. अर्थात् तें ख्रिस्ती धर्माच्या अनुषंगानें कायद्याच्या जोरावर बदलणें केव्हां हि शहाणपणाचें होणार नाहीं. कारण तसें करणें कालाच्या ओघांत मानवी स्वभावानुसार बिलकुल टिकणें शक्य नाहीं.

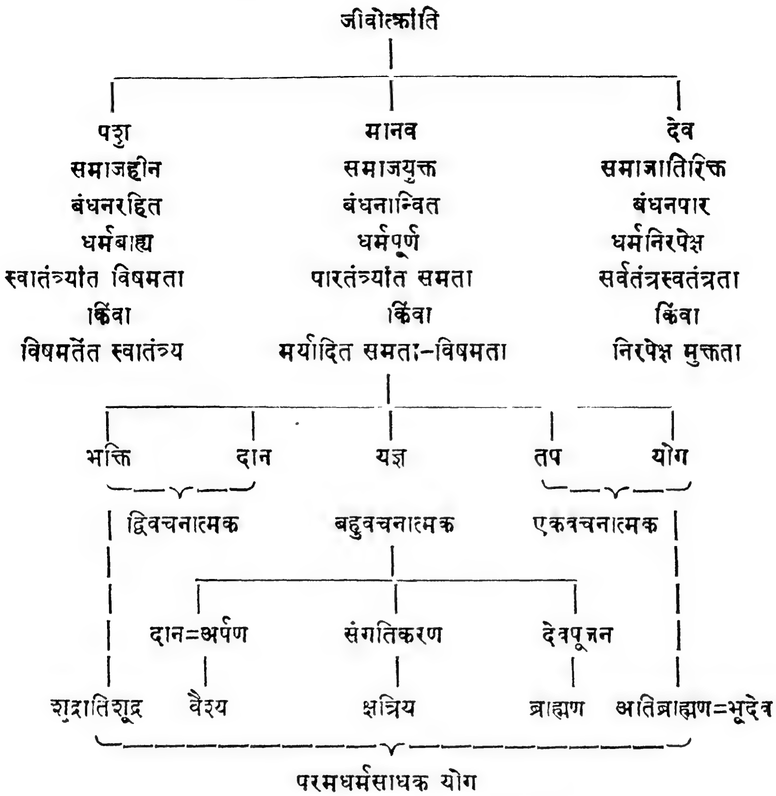
आर्यधर्म आणि सेमेटिक धर्म असे धर्माचे जर दोन भाग कल्पिले तर आर्यधर्म हे सामान्यतः अनेकदेववादी आणि सेमेटिक धर्म एकदेववादी दिसून येतात. सेमेटिक धर्माचें मूळ यहुदी धर्मांत असून त्यांतून पुढें ख्रिस्ती आणि मुसलमानी धर्मांचा एकामागून एक उदय झाला. यहुदी धर्माच्या पूर्वींचे बहुतेक सर्व धर्म प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षतः आर्यधर्मांतून च निघालेले असल्याकारणानें अनेकदेववादी होते, आणि त्यांत

कमीअधिक प्रमाणानें सर्वत्र यज्ञाची प्रतिष्ठा होती. असे धर्म म्हणजे इराणी, खाल्डी, ईजिप्टी, ग्रीक, रोमन इत्यादि होत. त्यांतून प्रथम यहुदी धर्म बाहेर पडून त्यानें याव्ह नामक एक देव घेतला आणि त्याचें च एकट्याचें मोठें स्तोम माजविलें. तथापि त्यांनीं त्याच्या भक्तींत प्राचीन यज्ञाचा त्याग केला नाहीं तर तो त्या एकट्या देवाला धरून जशाचा तसा कायम राखला. येथें प्रथम अनेकदेवाकडून एक-देवाकडे आणि यज्ञाकडून भक्तीकडे अवनति सुरू झाली आणि त्याचें पर्यवसान ख्रिस्ती धर्मांत घडून आलें. ख्रिस्ती धर्मांत एक देव कायम झाला आणि यज्ञ अजीबात संपुष्टांत आला. आतां तेथें फक्त उपासना किंवा भक्ति उरली आणि ती आस्ते आस्ते दृढता पावत चालली. तथापि त्या धर्मांत हि 'ट्रिथिईझम्' म्हणजे त्रिदेववाद निघाला आणि संतांचें प्राबल्य वाढलें. त्याची परिशुद्धि इस्लामी धर्मांत झाली. तो धर्म खरा एकेश्वरवादी (unitarian) मानला जातो. कारण त्यांत पूर्वींचे सर्व अरबी देव नष्ट होऊन एक च अल्लादेव कायम राहिला व तो शुद्ध प्रार्थनेंत प्रतिष्ठा पावला. अर्थात् यावरून यहुदी धर्म हा साह-जिक च प्राचीन अनेकेश्वरवादी 'पेगन' धर्म आणि अर्वाचीन एक-देववादी 'ख्रिश्चन' आणि 'इस्लामी' धर्म यांच्या मधला सांधिक दुवा ठरतो. तो एकीकडे प्राचीन पेगन धर्मांप्रमाणें यज्ञक्रिया राखतो पण अर्वाचीन ख्रिस्तीधर्माप्रमाणें एक देव मान्य करतो. असा हा जगां-तील वैदिक धर्माच्या बाहेरचा इतिहास आहे. त्यांत पूर्वींचे अनेक देव गेले आणि तेथें एक च देव स्थानापन्न झाला; यज्ञ गेला आणि भक्ति आली; हवन गेलें आणि स्तवन उरलें; पूजा गेली आणि प्रार्थना राहिली. हिंदुधर्मांत हि माध्वादि संप्रदाय हे असे च यज्ञांतून भक्तींत उतरले आणि म्हणून अनेक देवांतून एकेका विशिष्ट देवांत येऊन ठेपले; व द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील एका द्वैताची घट्ट कास धरून बसले.

जगदुत्क्रांतीच्या एकमेव प्रचंड ओघांत जीवोत्क्रांति आणि मानवो-त्क्रांति यांतील एका पुढील एक पर्याय घेऊन त्यांत समाजांतील ब्राह्मण,

क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार वर्ण, आणि धर्मांतील यज्ञ, दान, तप आणि भक्ति हे चार मार्ग यांचे परस्पर संबंध पाहतां मानव हा पशूंतून वर समाजांत येऊन तद्द्वारें देवभावाला पोंचणारा आहे आणि त्याला त्या त्या पाशवी वा मानवी भावांतून वर चढण्यास हे चारी धर्ममार्ग सारखे उपकारक होणारे आहेत. तथापि पुनः आत्मदर्शनार्थ त्याला योगाची कास धरावी लागणार यांत संशय नाहीं. कारण याज्ञवल्क्यानें म्हटलें आहे —'अयं तु परमो धर्मः यद्योगेनात्मदर्शनम्।' यज्ञ, दान आणि तप या त्रयींत यज्ञाचे ठायीं समाजासिद्धीचें आणि समाजोन्नतीचें सामर्थ्य असून एका यज्ञांत दान आणि तप यांचा अन्तर्भाव आहे आणि तपांतून जसा भक्तीचा तसा च योगाचा उद्गम आहे. व्याकरणशास्त्रान्वयें यज्ञ, दान आणि तप या त्रयांत दान हें द्विवचनात्मक असून त्याचें भक्तीशीं साम्य आहे तर तप हें एकवचनात्मक योगाशीं मिळून जाणारें आहे, व यज्ञ हा अनेकवचनात्मक आहे. या सर्वांचा संबंध पुढील पृष्ठांतील वंशक्रमावरून चांगला विशद रीतीनें लक्षांत येण्यासारखा आहे.—

जीवोत्क्रांतींत मानव हा पशूंतून वर आलेला प्राणी आहे. म्हणजे मूळचा तो द्विपाद पशू च आहे. त्याला मानवत्व केवळ समाजभावानें येणार आहे. समाज नाहीं म्हणजे मानव नाहीं. पशूंत समाज नाहीं. पण समाजाचें बीज आहे. अर्थात् तेथें क्वचित् कुटुंब दिसतें पण तें केवळ प्रजा निर्माण करून त्या प्रजेचें संरक्षण करण्यापुरतें. हा पहिला शुद्ध कौटुंबिक समाज पिता, माता आणि प्रजा येवढ्यापुरता होय. अशा समाजाला पुढें जेव्हां कळपाचें स्वरूप येतें तेव्हां तेथें एक सांघिक शक्ति निर्माण होते आणि त्यांत एक बलवान् पुढारी आणि त्याच्या नेतृत्वाखालीं अनेक व्यक्ति अशी त्याला विशिष्ट स्थिति प्राप्त होते. येथें च पहिली राजसत्ता स्थापन होते आणि तो राजा बाकी सर्वांवर प्रभुत्व गाजवूं लागतो. समाजबाह्य निसर्गाच्या एकव्यक्तिक स्थितींत कोणाचा कोणाशीं संबंध नसतो. जो तो आपआपल्या पुरता स्वतंत्र



असतो. पण तेथें सर्वतोपरी विषमता वास करते. तेथें जो बलवान् तो दुर्बलाला मारून जिवंत राहतो. म्हणून समाजाची सिद्धि आरंभापासून च दुर्बलाचें रक्षण करण्याकरितां असते. दुर्बलांना केवळ आपआपल्या एकेकट्याच्या बलावर जिवंत राहतां येत नसल्याकारणानें आणि प्रत्येक व्यक्ति दुसऱ्या व्यक्तीशीं भांडून आणि मारामारी करून जिवंत रहात असल्याकारणानें अनेक दुर्बलांनीं एकत्र व्हावें आणि बलवान् व्यक्तीं-पासून किंवा वैयक्तिक शिरजोर बलापासून आपलें रक्षण करावें हा यांत मूळ हेतु आहे. अर्थात् यावरून समाजाची सिद्धि दौर्बल्यांत आहे हें उघड आहे. दुर्बलाचें रक्षण हा समाजाचा आद्य नियम होय. म्हणून च

असा दुर्बल आपण होऊन समाजांत येतो म्हणजे समाजाच्या तंत्रांत खुशीनें चालण्यास तयार होतो. येथें तो आपलें मूळचें स्वातंत्र्य गमावतो. पण त्यावांचून त्याला गत्यंतर नसतें. स्वतःचें अनिर्बंध वैयक्तिक स्वातंत्र्य सोडल्यावांचून कोणाला हि समाजांत प्रवेश नाहीं हा समाजाचा निरपवाद नियम आहे. येथें समाज हा व्यक्तिमात्रापेक्षां अधिक बलवान् असतो. पण हें बल तो व्यक्तीला मारण्याकरितां उपयोगांत आणीत नाहीं तर तारण्याकरितां आणतो. असें तारण व्यक्तींपासून व्यक्तींचें म्हणजे बलवान् व्यक्तींपासून दुर्बल व्यक्तींचें असतें. सारांश, समाज हा कोणा हि एकेका व्यक्तीपेक्षां बलानें अधिक असून तो सर्व दुर्बल व्यक्तींचें संरक्षण करणारा आहे. असा समाज स्वतंत्र व बलशाली राखण्यांत सर्व व्यक्तींचें हित आहे म्हणून व्यक्तिमात्रानें त्याकरितां आपल्या स्वातंत्र्याचा आणि बलाचा यज्ञ करणें प्राप्त आहे.

समाजाचें प्राथमिक रूप कळपाचें असतें. या समाजांत प्रथम प्रभु आणि दास हा भाव सिद्ध होतो. पशूंच्या कळपांतून मानवी समाजाचें हें अत्यंत निकृष्ट शूद्ररूप होय. येथें व्यक्तिमात्राची शूद्रवत् स्थिति असते. त्यांत केवळ शत्रूपासून 'अवन' म्हणजे संरक्षण येवढी च कामना असते. आतां दास्य म्हटलें म्हणजे तेथें प्रभुसेवकभाव आला च. कोणीतरी एक प्रभु आणि बाकी सर्व दास असा हा भाव आहे. जो शरीरानें व बुद्धीनें इतरांपेक्षां श्रेष्ठ असतो तो 'नेता' होतो व त्याच्या अंकित बाकी राहतात. येथें निसर्गांतील स्वातंत्र्य लयास जातें व विषमतेला आळा बसतो. प्रभु जो असतो त्याशीं कोणाला च समता सांगतां येत नाहीं. तो सर्वांचा पुढारी एकमेव शास्ता होतो. तदितर त्याच्या अनुयायी गणांत किंचित् समता स्थापित होते. प्रभु सर्वांत मोठा एक. बाकी सर्व अनुचर दास सारखे. हें समाजाचें अगदीं खालचें निकृष्ट शूद्ररूप म्हटलें म्हणजे यांतील धर्म शुद्ध भक्तिरूप दिसला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. सर्व दासकर्म करणारे शूद्र हे च यथार्थ भक्त होतात आणि एका प्रभूची सेवा करतात. अर्थात् भक्तिधर्म हा च सेवाधर्म होय.

त्यांत भज्यभजकांचे ठायीं समता उत्पन्न होणें कधीं च शक्य नसतें. तेथें सदैव तीव्र विषमता वास करिते. प्रभु अत्यंत बलवान्, भक्त अत्यंत दुर्बल. प्रभु तेजस्वी, भक्त पंगु. येथें प्रभु सदा प्रभु व भक्त सदा भक्त. म्हणून ही विषमता कधीं कशानें मोडणें शक्य नाहीं. आणि भक्ताला हि प्रभु होण्याची गरज नाहीं म्हणून इच्छा नाहीं. त्याला फक्त प्रभूच्या प्रेमाच्या सांवलींत व कृपेच्या छायेंत रहावयास मिळालें व लोणीभाकर खावयास सांपडली म्हणजे झालें. प्रभूनें आपलें प्रभुत्व शाश्वत गाजवावें. त्यांत भक्त आड येणार नाहीं. प्रभूनें त्यावर करुणा करावी व प्रेम राखावें इतका च हा शूद्रधर्म आहे.

या शूद्रभावाहून समाजाला उच्च स्थिति येणें म्हणजे तो वैश्य-भावांत वर चढणें होय. येथें आतां व्यक्तिव्यक्तींत शाश्वत सेव्यसेवकभाव रहात नाहीं तर अधिक समतेची बुद्धि निपजते. येथें जीवनवृत्तीच्या अनुसार निरनिराळे गट पडतात व गटागटांचे आंत समता होऊन बाहेर विषमता कायम राहते. येथें जातिबद्ध समाजांतील जातींचें बीज दृष्टो-त्पत्तीस येतें व या प्रकारें आरंभीं शूद्रभावांत कुल व वैश्यभावांत जाति स्थापन होऊन समाजाला दृढता येऊं लागते. भगवद्गीतेंत जे शाश्वत स्वरूपाचे कुलधर्म व जातिधर्म म्हटले आहेत ते हे च होत. म्हणून आतां येथें सेवा हा च येवढा धर्मांचा भाग रहात नाहीं तर त्यापेक्षां श्रेष्ठ दर्जाचा दानभाव निर्माण होतो. सेवेपेक्षां दान हें केव्हां हि मोठें च आहे. सेवा ही सेव्य आणि सेवक किंवा भज्य आणि भजक यांतील भक्तीचा संबंध राखते तर दान हें दाता आणि ग्रहीता यांतील विनि-मयाचा संबंध दर्शवितें. येथें च 'देवान्भावयतानेन ते देवा भावयंतु वः। परस्परं भावयंतः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ '— ही परस्पर संभावनेची कोटी निर्माण होते व तिचें फल दोघांना हि सारखें प्राप्त होतें. तथापि समा-जाच्या या द्वितीय वैश्यभावांत खरी राजसत्ता निर्माण होत नाहीं, व राज-सत्ता निर्माण झाल्यावांचून समाजाला स्थैर्य येत नाहीं. किंबहुना समा-जाला जें समाजत्व प्राप्त होतें तें राजसत्तेच्या योगें च होय. इतकें राजसत्तेचें

समाजांत महत्त्व आहे. आरिस्टॉटल्नें 'पॉलिटिक्स' नामक जो समाजशास्त्रावर ग्रंथ लिहिला आहे त्यांतील समाजवाचक 'पॉलिटि' हा शब्द राजसत्तेशीं एकरूप दर्शविला आहे व अशा सामाजिक राज्यव्यवस्थेला 'एथिक्स'ची म्हणजे नीतिशास्त्राची उपोद्घातरूपानें एका स्वतंत्र ग्रंथांत जोड दिली आहे.

समाज ही आद्य संरक्षक संस्था म्हटली म्हणजे तेथें नियंत्रणें आलीं व नियंत्रणें म्हटलीं कीं तेथें त्यांची अंमलबजावणी करणारी शासनसंस्था हि आली. ही शासनसंस्था म्हणजे च राज्यसंस्था होय. मग तें राज्य एका व्यक्तीनें अधिशासित असो वा अनेक व्यक्तींच्या समुदायानें असो. अर्थात अशा राज्यसंस्थेंत जें वीर्य उमटतें तो च समाजाचा मागच्या दोहोंहून अधिक उच्च स्वरूपाचा क्षात्रभाव सिद्ध होतो. येथें आतां नीतिचें अविधायक (Negative) रूप योगाच्या पंचयमांत प्रस्थापिलें जातें व त्या 'सार्वभौम महाव्रताला' योग्य कायद्याचें स्वरूप प्राप्त होतें. पुनः येथें जी न्यायाची स्थापना होते तो न्याय आरिस्टॉटल्नें म्हटल्याप्रमाणें प्रमाणपरिमित (Proportional) असतो, गणितागत (Mathematical) नसतो. कारण येथें अतां निसर्गांतील विषमतेला मुरड घालून व स्वातंत्र्याला धक्का देऊन समाजाच्या अविधायक नीतीच्या मार्गांत कायद्याच्या निनंत्रणाखालीं पारतंत्र्यांत सर्वसमता स्थापन होत असली तरी तें पारतंत्र्य काय किंवा समता काय दोन्ही कोटी निरपेक्ष स्वरूपाच्या नसतात तर पारतंत्र्यांत स्वातंत्र्य आणि समतेंत विषमता राखली जाऊन द्वंद्वाची सापेक्षता कायम राहते. किंबहुना ती अधिक बळकट होऊन उभयतां व्यष्टिसमष्टींच्या अंगांगीभावांत त्या दोहोंना सारखी उपकारक होते. अर्थात् येथें समाजांतील नीतीच्या स्थापनेंत व्यक्तिमात्राचें एका बाजूनें नैसर्गिक स्वातंत्र्य कमी होतें तर दुसऱ्या बाजूनें न्यायाच्या स्थापनेंत समतेच्या मर्यादेला आळा बसून विषमतेचा नैसर्गिक हक्क योग्यप्रकारें संरक्षिला जातो. असा हा समाजांत नीति (Morality) आणि न्याय (Justice) यांचा समतोल

राखला गेला म्हणजे व्यक्तिमात्राचे संपूर्ण पुरुषार्थ उत्तमप्रकारें साधले जातात. कारण नीट्झ्शेनें यथार्थ म्हटल्याप्रमाणें "अन्याय हा केव्हां हि विषम हक्कांत वास करीत नाहीं तर समान हक्क मागण्यांत वास करतो." आणि म्हणून तो व्यक्तिमात्राच्या नैसर्गिक विषमतेकडे दुर्लक्ष करून जे समाजसत्तावादी समाजांत अमर्यादित समानतेचें खोटें तत्त्व पुकारतात त्यांबद्दल पुढील प्रमाणें जळजळीत उद्गार काढतोः—"हल्लीं-च्या काळांतील बाजारबुणग्यांमध्यें मी सर्वांत अधिक कोणाचा द्वेष करतों? तर समाजसत्तावादी बाजारबुणगे, चांडाळधर्मप्रचारक यांचा; जे कर्मसंगी अज्ञ जनांचा बुद्धिभेद करतात, त्यांचें सुख हिरावून घेतात, आणि त्यांची आपल्या लहानशा जीवनमार्गांत जी समाधानवृत्ति असते ती दूषित करून टाकतात,—जे त्यांना मत्सरग्रस्त बनवितात, आणि जे त्यांना सूडाची बुद्धि शिकवितात." अर्थात् हे सर्व नीट्झ्शेचे विचार गीतेनें जें चतुर्वर्णात्मक समाजाचें दैवी रूप प्रतिपादलें आहे त्यांतील 'मा विद्विषावहै' या उदात्त तत्त्वाला अनुसरून च आहेत हें निराळें सांगावयास नको च.

समाजाच्या या तिसऱ्या क्षात्रभावांत धर्माचा तिसरा यज्ञमार्ग आविर्भाव पावतो. तो दानाच्या पुढचा मार्ग होय. त्यांत यज्ञाचा दुसरा अर्थ जो संगतिकरण तो पूर्णपणें सिद्धीस जातो. मूळ समाज केवळ बलवान् शत्रूपासून अनेक दुर्बलांनीं संघ करून आणि एक म्होरक्या नेमून त्याच्या तंत्रानें आपलें रक्षण करणें येवढ्यापुरता च असतो. येथें शत्रूला आपण होऊन मारावयास जाण्याची बुद्धि व शक्ति नसते. ही समाजाची प्राथमिक शूद्रावस्था म्हटली तर द्वितीय वैश्या-वस्थेंत अन्नसंपादनाचें आणि तो विशिष्ट अर्थ परस्परांत वांटून देण्याचें कार्य उपस्थित होतें. म्हणून या आर्थिक भूमिकेवर निरनिराळ्या वृत्त्य-नुसार निरनिराळ्या जाति निर्माण होतात आणि समाजाला आवश्यक जातिबद्धता प्राप्त होते. येथें यज्ञाचा पहिला अर्थ जो दान त्या दानाची बुद्धि निपजते व तींत व्यक्तिव्यक्तींतील मूळची नैसर्गिक शत्रुभावना कमी

होऊन मित्रभावना उत्पन्न होते. त्यायोगें समाजाचें आद्य पाशवी कळपाचें स्वरूप जाऊन तेथें मानवी स्वरूपाचें बीज पेरलें जातें. कारण समाजाची स्थापना व्यक्तिव्यक्तींतील मित्रत्वानें होते असें आरिस्टॉटल्नें म्हटलें आहे व त्याला वेदांची पुष्टि आहे. कारण वेदांत 'दानेन द्विषन्तो मित्रा भवन्ति' = दानानें शत्रूंचे मित्र होतात अशी तैत्तिरीय श्रुति आहे. यापुढें समाजाच्या तिसऱ्या क्षत्रियावस्थेंत शत्रूपासून केवळ संरक्षण च नाहीं तर शत्रूवर चढाई करून पराक्रम गाजवावा आणि दिग्विजय करून राष्ट्र स्थापावें अशी भावना निर्माण होते. येथें आतां नुसतें दान नाहीं तर साक्षात् यज्ञकर्म आहे व त्यांत यज्ञाचा दुसरा अर्थ जो संगतिकरण त्याची पूर्ण सार्थकता आहे. म्हणून क्षत्रियाला मुख्य धर्माचा मार्ग जो यज्ञ सांगितला आहे तो यथार्थ आहे. या यज्ञानें 'यज्ञेन द्विषन्तो मित्रा भवन्ति' या तैत्तिरीय श्रुत्यनुसार घरांतील शत्रुत्वाचा नाश होऊन बाहेरच्या शत्रूवर विजय मिळवितां येतो. येथें आतां द्वितीय पुरुषार्थाच्या पलीकडे तिसरा पुरुषार्थ जो काम त्याला विशेष महत्त्व प्राप्त होतें. कारण येथें शत्रुहननार्थ वीर पुरुष निर्माण होण्याची आवश्यकता असते. म्हणून वैदिक यज्ञधर्मांत मुख्य कामना तीन सांगितल्या आहेत,—(१) अन्नसंपादन, (२) प्रजावर्धन, आणि (३) शत्रुहनन. येथें 'प्रजा' शब्दाचा अर्थ ज्याचा प्रकर्षानें जन्म झाला आहे असा वीरपुरुष. कारण देवांना आहुति देतांना 'रायस्पोषाय, सुप्रजास्त्वाय, सुवीर्याय' अशा कामनिक प्रार्थना आहेत. अर्थात् या तीन कामना समाजाच्या तिसऱ्या क्षत्रियावस्थेंत पूर्णपणें सिद्धीस जातात. तथापि येवढ्यांत हि समाजाची पूर्णोन्नति नाहीं. त्याकरितां चौथा वर्ण उत्पन्न व्हावा लागतो. तो ब्राह्मण होय.

या चौथ्या सर्वश्रेष्ठ वर्णाचा मुख्य धर्म तप होय. वैदिक धर्मानें ब्राह्मणाच्या केवळ दैनंदिन कर्माचारांत च काय परंतु संपूर्ण हालचालींत या तपाकडे दृष्टि ठेवली आहे. कारण वैदिक धर्माला एक परिपूर्ण तपोमूर्ति निर्माण करून आणि ती समाजाच्या शिरस्थानीं ठेऊन आदर्शभूत

करावयाची आहे. त्याकरितां चातुर्वर्ण्यांत ब्राह्मणवर्णाची निर्मिति आहे. अर्थात् त्याच्या तपोमार्गावर जी देवसिद्धि आहे तिला अनुलक्षून यज्ञाचा तिसरा अर्थ देवपूजन आहे. येथें आतां ब्राह्मणवर्णाबरोबर वर्णव्यवस्था पूर्ण होते आणि समाजांत धर्माची स्थापना घडून येते. समाजांत जशी जातिव्यवस्था वृत्तीच्या रक्षणार्थ आहे तशी वर्णव्यवस्था धर्माच्या रक्षणार्थ आहे. तथापि जातिव्यवस्था अधिक नैसर्गिक आहे तर वर्णव्यवस्था अधिक कलात्मक आहे. आणि या प्रकारें चातुर्वर्ण्य समाजांत निसर्ग आणि कला (Nature and Art) यांचें सर्वोत्कृष्ट मधुर मीलन आहे. जातिव्यवस्था ही मूळ समाजाच्या वैश्यभावाला अनुसरून निघते तर वर्णव्यवस्था ब्राह्मणभावाबरोबर उदय पावते. म्हणून जातिव्यवस्था अगोदर व वर्णव्यवस्था नंतर असा त्यांचा अनुक्रम ठरतो. अर्थात् जाति ही वर्णाला मागून पुढून व्यापून असते. त्यांत जातीच्या योगें व्यक्तीची जीवनवृत्ति निर्णीत होते तर वर्णाच्या योगें तिच्या धर्माचा निर्णय लागतो. म्हणून जाति जरी नानाविध अनेक असल्या तरी त्यांची चार च वर्णांत गुणकर्मानुसार वर्गवारी होते. अशा वर्णव्यवस्थेंत आरंभीं व्यक्तीच्या तीन बलांना अनुलक्षून तीन वर्ण उत्पन्न होतात व पुढें त्यांत चौथा सर्वसामान्य (Miscellaneous) वर्ण मिळून चातुर्वर्ण्याची स्थापना होते. अशा चातुर्वर्ण्याच्या घटनेंत प्रथम अहं (Subject) आणि इदं (Object) हें द्वंद्व प्रादुर्भाव पावतें, व त्यावर समाजाची सर्व रचना घडून येते. ‘अहं’ स्वरूपी कोटींत दोन बलें सिद्ध असतात. तीं बुद्धिबल आणि बाहुबल हीं होत. त्यांवर ब्राह्मण आणि क्षत्रिय या दोन वर्णांची स्थापना होते. हे दोन्ही अल्पसंख्याक वर्ण म्हटले आहेत. ‘इदं’ स्वरूपी कोटींत जो बाहेरच्या संपूर्ण धनाचा समावेश होतो त्यावर वैश्य वर्णाची स्थापना होते. तो मूलतःच बहुसंख्याक असतो. या प्रकारें ब्राह्मण आणि क्षत्रिय हे एका च देहाचीं दोन अवयवभूत अंगें असल्याकारणानें त्यांचा समाजाशीं जो स्वभावतः ‘अंगांगीभाव’ असतो त्यायोगें त्या उभयतांना सारखी च ‘आर्य’ ही बहुमानाची संज्ञा प्राप्त होते. तर वैश्यवर्ण हा

बाह्य धनाच्या अनुषंगानें समाजाला उपकारक होत असल्याकारणानें तेथें जो 'शेषशेषीभाव' घडून येतो त्यायोगें त्याला 'अर्थ' ही दुय्यम दर्जाची संज्ञा लावण्यांत येते. अशा रीतीनें मूळ त्रैवर्णिक समाजाची या दोन भावांवर स्थापना होऊन पुढें कालांतरानें जेव्हां त्याला चातुर्वर्ण्याचें रूप येतें तेव्हां समाजरचना दैवी स्वरूपाच्या परिपूर्णतेला पात्र होते.

आतां वर्ण जसे चार तसे वेद हि चार च आहेत. तथापि त्या चार वर्णांत जसें त्रैवर्णिकांना महत्त्व आहे तसें चार वेदांत त्रयीला सर्व प्राधान्य आहे. ती ऋग्यजुःसाम ही होय. अशा त्रयीचा वेदांनीं मूळ अजगत् अतएव अव्यक्त अशा परमेश्वराच्या 'सूर्य' नामक जगद्रूपी व्यक्तभावाशीं संबंध जोडून पुढें तिचा जगतांतील तीन भौतिक तत्त्वांशीं संबंध दर्शविला आहे व शेवटीं त्या त्रयीपासून त्रैवर्णिकांची क्रमशः उत्पत्ति कथन केली आहे. ती येणेंप्रमाणें:—

" ऋग्भिः पूर्वाह्णे दिवि देव ईयते । यजुर्वेदे तिष्ठति मध्ये अह्नः ।
सामवेदेनास्तमये महीयते । वेदैरशून्यैस्त्रिभिरेति सूर्यः ।। १ ।।
ऋग्भ्यो जाताꣳसर्वशो मूर्तिमाहुः । सर्वा गतिर्याजुषी हैव शश्वत् ।
सर्वं तेजःसामरूप्यꣳह शश्वत् । सर्वꣳहेदं ब्रह्मणा हैव सृष्टम् ।।२।।
ऋग्भ्यो जातं वैश्यं वर्णमाहुः । यजुर्वेदः क्षत्रियस्याहुर्योनिम् ।
सामवेदो ब्राह्मणानां प्रसूतिः । पूर्वे पूर्वेभ्यो वच एतदूचुः ।।३।। "

= पूर्वाण्हकालीं देव द्युलोकीं ऋग्वेदांबरोबर चालतो; मध्यान्हीं तो यजुर्वेदाच्या ठायीं स्थित होतो; अस्तमानीं सामवेदानें मोठेपणा पावतो; असा सूर्य तिन्ही वेदांनीं युक्त होत्साता मार्गक्रमण करतो. १. ऋग्वेदांपासून सर्वशः मूर्ति जन्मास आल्या म्हणतात; सर्व शश्वत गति यजुर्वेदापासून निघाली; सर्व शश्वत तेज सामवेदापासून उदय पावलें; आणि हें सर्व खरोखर ब्रह्मानें च निर्माण केलें. २. ऋग्वेदांपासून वैश्यवर्ग जन्मला म्हणतात; यजुर्वेद हा क्षत्रियाचें मायपोट सांगतात; सामवेद हा ब्राह्म-

णांचा जन्मदाता आहे; हें वचन पूर्वीचे ज्ञाते पूर्वीच्या ज्ञात्यांपासून ऐकून बोलतात. ३.

येथें प्रथम वेदांचा संबंध अव्यक्त परमेश्वराचें व्यक्त जगद्रूप जो 'सूर्य' (सूः + यः = जो प्रसव पावतो व चालू लागतो) त्याशीं दर्शवून नंतर त्या जगतांतील मुख्य तीन भौतिक तत्त्वांशीं दर्शविला व शेवटीं त्या वेदांपासून म्हणजे परमेश्वरीय ज्ञानापासून मानवी समाजांतलि त्रैवर्णिकांची उत्क्रांति निर्दिष्ट केली. वेद हे अपौरुषेय आहेत असें म्हटलें म्हणजे ते ज्या आदिकारणापासून जगत् निर्माण झालें त्यापासून च त्या जगताच्या गतीबरोबर प्रकटता पावले व त्या गतीबरोबर शाश्वत कायम राहिले. म्हणून च येथें सूर्याच्या तिन्ही काळच्या तीन आक्रमणपर्यायांशीं तीन वेदांचें साहचर्य दाखविलें आहे. असें जगत्, जें एका अमूर्त अजगतापासून प्रस्फुट झालें, तें नाना मूर्तींनीं भरलेलें आहे, मूर्ति गतिमान् आहेत, गतींत तेजाची सिद्धि आहे, आणि तेजांत देवत्वाचा साक्षात्कार आहे. म्हणून सूर्याच्या तेजोभावाला अनुलक्षून त्याला येथें द्युलोकांत गमन करणारा देव म्हटला आहे. अशा विष्णुस्वरूपी व्यापनात्मक देवाच्या अन्तरिक्षांतील तीन पावलांबरोबर तीन वेद मूर्ति, गति आणि तेज हीं तीन भौतिक तत्त्वें निर्माण करून चालतात, व त्या जगदुत्क्रांतीच्या कळसावर मानवप्राण्याला जन्मास आणून त्याच्या समाजाला चलन देतात. पुनः समाज झाला तरी तो अगदीं शेवटच्या पशुभावाच्या थरांतून वर मानवभावांत व मानवभावांतून वर देवभावांत उत्क्रांतीनें च चढतो. या उत्क्रांतींत आरंभीं त्या समाजाला शूद्रभावांत केवळ पशूच्या कळपी स्वरूपाचा आकार येतो व तेथें धर्मवृक्षाचा कोंब प्रथम भक्तीच्या मार्गांत फुटतो. यापुढें त्या अज्ञानजन्य कळपाला वेदांचा आश्रय मिळून त्यांतून ऋग्वेदाच्या साहाय्यानें वैश्यभावांत मानवी समाजाची मूर्ति घडली जाते व तेथें धर्मवृक्षाचा प्ररोह दानमार्गांत फोफावतो. तथापि मूर्ति झाली तरी ती गतिमान् झाल्यांवांचून तिचें नामकरण होऊं शकत नाहीं. ही गति त्या समाजमूर्तीला यजुर्वेदा पासून क्षात्रभावांत प्राप्त

होते व तेथें धर्मवृक्षाची वाढ यज्ञमार्गावर नाना शाखोपशाखांच्या विस्तारांत घडून येते. शेवटीं मूर्तीतील गति जेव्हां सामवेदाच्या समवेत प्रकर्षानें तेजाच्या शिखरावर विराजमान होते तेव्हां त्या समाजाला ब्राह्मणभाव येतो व तेथें धर्मवृक्षाची वाढ संपून त्यांत ब्रह्मफलाची सिद्धि होते.

आतां या त्रैवर्णिक समाजाच्या निर्मितींत प्रथम त्याच्या वैश्यभावांत जातिसंस्था उदय पावते आणि नंतर क्षात्रभावांत त्याला राज्यसंस्थेची जोड मिळून तींतील यमस्वरूपी अविधायक नीतीच्या स्थापनेंत समाजाला जें अवश्य पाहिजे तें स्थैर्य प्राप्त होतें. अशा राज्यसंस्थेंत साहजिक च राजन्याची प्रतिष्ठा वाढते. तो आपल्या प्रजेचा जबाबदार पुढारी होतो आणि 'राजा प्रकृतिरंजनात्' ही 'राजन्' शब्दाची व्याख्या आपल्या ठिकाणीं सार्थ करून दाखवितो. येथें त्याचा मुख्य धर्म जो यज्ञ असतो त्यांत दानानें संगतिकरण घडून त्या संगतिकरणांत सर्व प्रकारच्या सद्गुणाचे व्यक्तिमात्राला धडे मिळतात. कारण यज्ञ हा एक च आपल्यापुरता सद्गुण नाहीं तर तो सर्व सद्गुणांची खाण आहे. कारण सद्गुणशास्त्रान्वयें जो जो सद्गुण पहावा तो तो यज्ञरूप दिसणारा आहे. अशा सद्गुणाचा कस जसा रणांगणावर लागतो तसा दुसऱ्या कोठें लागत नाहीं. आणि रणांगण हें तर क्षत्रियाला 'स्वर्गद्वारं अपावृतं' असतें. त्याला रणांगणांतील यशापुढें आणि सत्तेच्या मानापुढें धनाची वा ज्ञानाची कशाची मातब्बरी नसते. धनाचें महत्त्व वैश्याला व ज्ञानाचें ब्राह्मणाला. तो आपल्या धवल कीर्तीकरितां किंवा शुभ्र यशाकरितां धन च काय पण प्राण हि अर्पण करण्यास तयार होतो. इतिहासांत याचीं ठळक मोठीं उदाहरणें म्हणजे ज्यूलिअस् सीझर् किंवा स्वीडन्चा बारावा चार्लस् हीं होत. महाभारतांत पांडवांच्या अज्ञातवासांत दुर्दैवानें दासीकर्म करणाऱ्या द्रौपदीचा जेव्हां कीचकाकडून छळ झाला तेव्हां ती बल्लववेषांत असलेल्या भीमाच्या महानसांत म्हणजे पाकशालेंत आली व त्या आपल्या क्षत्रियकुलावतंस पतीला हीन स्थितींत पाहून जे तिनें उद्वेगानें उद्गार काढले ते पंतांनीं पुढीलप्रमाणें आर्याबद्ध केले आहेत—

" पाहूनि म्हणे भीमा, आश्रय तुज काय हें महानस हा ! ।
न यशोहानि सहा गा, सुज्ञा सहकाय हेमहान सहा ॥ "

येथें तिनें भीमाला ' सहकाय हेमहान ' म्हणजे देहासह हेमाची म्हणजे द्रव्याची हानि सहन कर पण यशाची हानि होऊं देऊं नकोस असें जें म्हटलें आहे तें तिच्या सारख्या क्षत्रियेला साजेल असें च आहे. 'हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ' असें भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनाला सांगितलें आहे, आणि हा च आदेश महंमद पैगंबरानें कुराणांत आपल्या अनुयायांना दिला आहे. अर्जुन जेव्हां रणांतून निरत होण्याची भाषा बोलूं लागला तेव्हां तें त्याचें कृत्य ' अनार्यजुष्ट, अस्वर्ग्य आणि अकीर्तिकर ' या तीन विशेषणांनीं भगवंतांनीं संबोधिलें. कारण तो आर्य असल्याकारणानें तें आर्याला न शोभणारें, वैदिक यज्ञधर्माचा पुरस्कर्ता असल्याकारणानें स्वर्गाला बाध आणणारें, व क्षत्रिय असल्याकारणानें कीर्तीला हानिकारण होणारें असें होतें. अशा सद्गुणी आणि कीर्तिमान् राजन्याच्या गुणाला अंत नाहीं आणि कीर्तीला कलंक नाहीं अशा आशयाचें कवीनें जें त्याचें वर्णन केलें आहे तें फार बहारीचें आहे. तो म्हणतो, हे राजा, तूं कसा आहेस ? तर—

" त्वत्कीर्तिमौक्तिकफलानि गुणैस्त्वदीयैः
संदर्भितुं विबुधवामदृशः प्रवृत्ताः ।
नान्तो गुणेषु न च कीर्तिषु रन्ध्रलेशो
हारो न जात इति ताश्च मिथो हसन्ति ॥ "

=तुझ्या कीर्तिरूपी मोत्यांच्या दाण्यांना तुझ्या गुणरूपी दोऱ्यांत ओंवण्याकरितां जेव्हां स्वर्गांतील देवांगना प्रवृत्त झाल्या तेव्हां गुणाच्या (गुण= १ सद्गुण, २ दोरा) ठिकाणीं अंत (अंत = १ मर्यादा, २ दोरीचें टोंक) नसल्यामुळें व कीर्तीच्या ठिकाणीं रंध्र (रंध्र = १ छिद्र, २ कलंक) नसल्यामुळें त्यांचा हार घडणें शक्य नाहीं असें पाहून त्या एकमेकींत हास्य करत्या झाल्या. आतां ही राजन्याची कीर्ति मुख्यतः त्याच्या रणांगणांतील पराक्रमाला धरून च स्वर्गापर्यंत जाऊन पोंचते

यांत शंका नाहीं. असे पराक्रमी वीर पुरुष जगाच्या इतिहासांत पुष्कळ होऊन गेले आहेत. उदाहरणार्थ, इ. स. पू. ४८० व्या वर्षी इराणचा राजा क्झर्सिस यानें जेव्हां ग्रीस देशावर स्वारी केली तेव्हां मागें ज्या लिओनिडास (= सिंहसुत) नामक स्पार्टन् राजाच्या आईचा उल्लेख केला आहे त्या लिओनिडसानें आपल्या ३०० अनुयायांसह थर्मापिलीच्या खिंडींत त्या राजाच्या समुद्रासारख्या पसरलेल्या अफाट सैन्याशीं टक्कर दिली व तेथें ते वीर सर्वेच्या सर्व धारातीर्थी पतन पावले. कारण त्यांना राष्ट्राचा असा आदेश होता कीं ' विजय मिळवून या किंवा देहत्याग करा ' (Come with shield or upon the shield = ढाल पुढें करून या किंवा ढालीवर निजून या). या पराक्रमाला इतिहासांत दुसरीकडे तोड नाहीं. त्याचें स्मारक अद्याप त्या रणभूमीवर एका दगडी स्तंभावर कोरलेल्या ग्रीक भाषेंतील शिलालेखांत पहावयास सांपडतें. त्याचा इंग्रजी तर्जुमा आणि मराठी भाषांतर येणें प्रमाणें:—

" Go, tell the Spartans, thou who passeth by,
That here, obedient to their laws, we lie. "

= स्पार्टाज्ञेनें आम्हीं येथें निजलों तयांसि सांगावें ।
अद्भुत वीर्य जयांचें अमर हि गाती तुम्हीं न कां गावें ? ॥

तथापि रणांगणांत पराक्रम येवढा च कांहीं क्षत्रियाचा गुण नाहीं तर त्याच्या राज्यांत न्याय, नीति आणि धर्म यांचें वास्तव्य पाहिजे, व तो स्वतः धर्मशील, नीतिमान्, न्यायनिपुण आणि प्रजाहितदक्ष पाहिजे. असें आदर्शभूत दैवी राज्याचें स्वरूप कसें असतें तें छांदोग्य उपनिषदांतील एका कथेंत फार उत्तम रीतीनें दर्शविण्यांत आलें आहे. एकदां उपमन्यूचा मुलगा प्राचीनशाल, पुलुषाचा सत्ययज्ञ, भाल्लवीचा इंद्रद्युम्न, शर्कराक्षाचा जन आणि अश्वतराश्वाचा बुडिल असे हे पांच महाशाल, महाश्रोत्रिय ब्राह्मण एकत्र जमले व ' को न आत्मा, किं ब्रह्मेति ' आमचा आत्मा कोण? ब्रह्म म्हणजे काय? याची मीमांसा करूं लागले. त्यांनीं पाहिलें कीं ही वैश्वानर आत्मविद्या अरुणपुत्र उद्दालक जाणतो,

आपण त्याच्याकडे जावें आणि त्याला विचारावें. परंतु ती विद्या उद्दालकाला येत नव्हती. त्यानें विचार केला, हे महाथोर, महाश्रोत्रिय ब्राह्मण आपणाकडे प्रश्न विचारण्यास येत आहेत त्यांना उत्तर काय द्यावें? तर ही विद्या ज्याला येत आहे त्याचें नांव त्यांना सांगावें व ती प्राप्त करून घेण्यांकरितां आपण हि त्यांच्याबरोबर त्याच्याकडे जावें. असा विचार करून तो आरुणि उद्दालक त्या श्रोत्रिय ब्राह्मणांना म्हणाला, भगवंत हो, ही वैश्वानरात्मविद्या सांप्रत अश्वपति नामक कैकेय राजाला ज्ञात आहे, तर आपण सर्व त्याच्याकडे जाऊन त्याला विचारूं. येथें हा राजा आपल्या नांवावरून च आर्यासुर किंवा असुर आर्य ठरत आहे. अर्थात् ही आत्मविद्या देवार्यापेक्षां असुरार्यांत व ब्राह्मणांपेक्षां क्षत्रियांत वास करीत असल्याचें या कथेवरून स्पष्ट होत आहे. आतां राजानें हे सहा ब्राह्मण आपल्याकडे आलेले पाहून मीमांसेच्या कांडानुसमयानुसार त्यांचें पृथक् आतिथ्य केलें पण त्यावेळीं त्यांना आगमनाचें कारण विचारलें नाहीं. हा उच्च प्रतीचा आर्य शिष्टाचार लक्षांत घेण्यासारखा आहे. दुसऱ्या दिवशीं प्रातःकाळीं निजून उठल्यावर राजा त्यांना म्हणाला—" .... न मे स्तेनो जनपदे न कदर्यो न मद्यपो नानाहिताग्निर्नाविद्वान्न स्वैरी स्वैरिणी कुतो यक्ष्यमाणो वै भगवन्तोऽहमस्मि यावदेकैकस्मा ऋत्विजे धनं दास्यामि तावद्भगवभ्द्यो दास्यामि वसन्तु भगवन्त इति ॥ " = माझ्या जनपदांत कोणी स्तेन नाहीं, कदर्यु नाहीं, अनाहिताग्नि नाहीं, अविद्वान् नाहीं, स्वैरी नाहीं तर स्वैरिणी कोठून असणार? हे भगवंत हो, मी यज्ञ करणार आहे. त्यांत जितकें धन मी एकेका ऋत्विजाला देईन तितकें च आपणांला हि देईन. तर आपण येथें सुखानें रहावें. त्यावर त्या ब्राह्मणांनीं आपण कांहीं या राजाकडे धनप्राप्तीकरितां आलों नाहीं, ज्ञानप्राप्तीकरितां आलों आहों असा विचार करून म्हटलें—" येन हैवार्थेन पुरुषश्चरेत्तꣳहैव वदेदात्मानमेवेमं वैश्वानरꣳ संप्रत्यध्येषि तमेव नो ब्रूहीति ॥ "=ज्या अर्थानें मनुष्य एखाद्याकडे जातो तो च त्याला सांगावा. तूं वैश्वानरात्म्याला जाणतोस.

तो च आम्हांला सांग. राजा त्यांना म्हणाला उद्यां सकाळीं सांगेन. त्याप्रमाणें ते ब्राह्मण दुसरे दिवशीं सकाळीं हातांत समिधा घेऊन राजाकडे गेले व राजानें त्यांचें उपनयन न करतां त्यांना आत्मविद्या सांगितली—" तान्हानुपनीयैवैतदुवाच इति ॥ " वास्तविकरीत्या कोणती हि विद्या उपनयन केल्यावांचून सांगूं नये असें शास्त्र आहे. पण येथें ब्राह्मणांचें उपनयन क्षत्रियाला करतां येत नसल्यामुळें तो नियम मोडला. या कारणानें क्षत्रिय लोक आपली विशिष्ट विद्या ब्राह्मणाला सांगण्यास बहुधा नाखूष असत. याचें स्पष्ट उदाहरण या च उपनिषदांत अन्य स्थळीं राजा प्रवहण आणि आरुणि ब्राह्मण यांच्या कथेंत आहे.

येथें प्रस्तुताला धरून सदर अश्वपतीच्या कथेंतील मुख्य महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे त्या राजानें जें आपलें आणि आपल्या जानपदाचें वर्णन केलें तो होय. त्यांत त्यानें आपण स्वतः धर्मशील, यज्ञशील आणि दानशील कसें आहोंत हें दर्शवून आपले समस्त प्रजाजन किती नीतिमान, सद्गुणी, सदाचारी आणि ज्ञानी आहेत हें मोठ्या विश्वासानें आणि अभिमानानें सांगितलें. येथें तो म्हणतो माझ्या राज्यांत कोणी स्तेन नाहीं— ' न मे स्तेनो जनपदे. ' स्तेयत्व नसणें ही समाजधारणेची पहिली अट आहे. पातंजल पंचयमांत तृतीयस्थानचें अस्तेय हें केंद्रस्थानीं आहे. आणि ईशावास्योपनिषदांत ' मा गृधः कस्य स्वित् धनम् ' हें यमवाक्य केवळ अस्तेयत्वाला च धरून आहे. अशा अस्तेयत्वांत अविधायक नीतीची पहिली स्थापना होते आणि त्याबरोबर राजसत्तेचा उदय होतो. तथापि समाजांत अस्तेयत्व स्थापन झालें आणि कोणी स्तेन उरला नाहीं म्हणजे तेवढ्यांत च समाजाचें कार्य साधतें असें नाहीं तर त्याला पुढें ऊर्जितावस्था येण्यास त्यांतील कार्पण्यबुद्धि नष्ट होऊन दानबुद्धि वाढावी लागते. म्हणून हा राजा पुढें म्हणतो माझ्या जनपदांत कोणी अदानशील, अत्यागी हि नाहींत— ' न कदर्यः ' — तर सर्व लोक उत्तम दानशील आहेत आणि म्हणून त्यांत वैराचा पूर्ण अभाव आहे. कारण दानाचा महिमा च असा आहे कीं तेथें व्यक्ति-

व्यक्तींतील द्वेषभाव जाऊन स्नेहभाव उत्पन्न व्हावा. येथें आतां कद्-यूचा अधिक्षेप करण्यांत धर्माचा पहिला नियम सांगितला. तो ईशा-वास्योपनिषदांतील 'त्यक्तेन भुंजीथाः' हा होय. दुसऱ्याच्या धनाचा अपहार न करतां स्वतःच्या धनाचा त्यागानें भोग घेण्यांत उभयतां व्यष्टिसमष्टींची उत्तम धारणा होते आणि त्यांचें हित साधतें हें निराळें सांगावयास नको च. या प्रकारें समाजधारणार्थ प्रथमतः राज्य आणि धर्म या दोन संस्था स्थापन झाल्यानंतर पुढें नीतीच्या मार्गावर त्यांच्या आश्रयानें सदाचाराचें, सत्कर्माचें, सद्विद्येचें आणि सच्छीलतेचें पालन आणि पोषण कसें होतें तें पुढील चार पर्यायांत सूचित केलें आहे. राजा म्हणतो, माझ्या राज्यांत कोणी स्तेन नाहीं आणि कदर्यु नाहीं पण कदाचित् म्हणाल कीं मद्यपी असेल. कारण मद्यपी उधळ्या असतो, कृपण नसतो. तर असा असदाचारी कोणी मद्यपी हि नाहीं— 'न मद्यपः।' बरें; मद्यपी नसेल पण निराळी अधार्मिकता वास करीत असेल. तर ती हि नाहीं. कारण कोणी अग्नि न ठेवलेला व अग्नीची परिचर्या न करणारा असा अनाहिताग्नि हि नाहीं— 'नानाहिताग्निः।' सर्व आहिताग्नि धर्मकार्यतत्पर असतील पण बेटे मूढ अडाणी असले तर त्यांचा काय उपयोग. तर तसें हि नाहीं. कारण येथें कोणी अविद्वान् नाहीं— 'न चाविद्वान्।' बरें सर्व च विद्वान् आहेत असें मानलें तरी त्यांत जर सच्छीलता असली तर ठीक, नाहींतर विद्वानांत स्वैरी काय कमी असतात. तर तसें हि नाहीं. माझ्या राज्यांत कोणी स्वैरी नाहीं. आणि जेथें कोणी स्वैरी च नाहीं तेथें स्वैरिणी कोठून असणार? तर स्वैरिणी हि नाहीं. येथें स्त्रीपुरुषांतील एका महत्त्वाच्या नाजुक गोष्टीचा खुलासा केला आहे. कारण कोणी स्वैरी पुरुष भेटल्यावांचून स्त्री स्वैरिणी होऊं शकत नाहीं. इतिहासांत याला दाखला द्यावयाचा तर महंमद पैगंबरानें आपली शेवटची आणि आवडती बायको आयेषा हिच्या विरुद्ध जेव्हां तिच्या सवतींनीं कुंभांड रचिलें आणि त्याच्याकडे न्यायनिवाड्याला आणलें तेव्हां त्यानें हा च प्रश्न त्यांना केला व स्त्रीला

जर स्वैरिणी ठरवावयाचें असेल तर अगोदर स्वैरी कोण तो दाखवा असें म्हटलें. सारांश, ज्या राज्यांत असा धर्मशील राजा आणि नीतिमान् प्रजा नांदत असतात तें राज्य खरोखर देवराज्य आणि तो समाज भूतलावरील स्वर्ग च होय यांत कांहीं संशय नाहीं.

ही समाजांतील तिसऱ्या क्षात्रभावांतील यज्ञमार्गावरील परमोच्च स्थिति दर्शविली. तथापि तिला सुद्धां जितकी क्षत्रियवर्णाची तितकी च चौथ्या ब्राह्मणवर्णाची आवश्यकता आहे. ब्राह्मणवर्ण हा समाजाच्या मूर्धस्थानीं आहे. तो वर्णत्वानें सर्वांचा गुरु आहे पण व्यक्तित्वानें 'नराणां च नराधिपं' या न्यायानें राजाच्या खालीं आहे. पुनः तो एकटा च प्रतिग्रहाचा अधिकारी असल्याकारणानें दानकर्मांत बली असलेल्या क्षत्रियवैश्यांपुढें याचकत्वानें वामन म्हणजे लघु आहे. त्याचे ठायीं शरीरबलापेक्षां बुद्धिबलाचें माहात्म्य आहे म्हणून शक्तीपेक्षां युक्तीचें प्राबल्य आहे. तो हें ज्ञानबल तपश्चर्येनें संपादन करतो. म्हणून यज्ञ, दान आणि तप या धर्माच्या तीन मार्गांत तो मुख्यतः तपावर अधिष्ठित असतो. ब्राह्मणाचें हें तप इतकें कडक असतें कीं तें पाहून बलवान् क्षत्रियाला सुद्धां अन्तःकरणांत भीति वाटावी आणि आदर उत्पन्न व्हावा. याचें उत्तम उदाहरण कालिदासाच्या शाकुंतल नाटकांत पहावयास सांपडतें. तेथें दुष्यंत राजा स्वर्गांत इंद्राला साहाय्य करून भूलोकीं परत आल्यावर मरीचीच्या आश्रमांत उतरला आणि तेथें त्या ब्राह्मणाचें तप पाहून आश्चर्यानें स्तंभित झाला. येथें च 'धिक् बलं क्षत्रिय बलं ब्रह्मतेजो बलं बलं' अशा प्रकारें ब्रह्मतेजोबलाचा क्षत्रियाला साक्षात्कार येऊन त्याच्या मनावर परिणाम होतो. कालिदासानें या आपल्या कलाराजीय नाटकांत हीं दोन पात्रें योजून आदर्शभूत क्षत्रिय आणि आदर्शभूत ब्राह्मण कसे असतात हें जगाच्या निदर्शनास आणलें आहे. अशा अभिजात ब्राह्मणवर्णाबरोबर समाजांत धर्मसंस्थेची स्थापना होते आणि या प्रकारें राज्य आणि धर्म या दोन चाकांवर समाजाचा गाडा धृतीकडून उन्नतीकडे अव्याहत प्रगति पावतो. राज्यसंस्थेंत अविधायक किंवा निषेधक (Negative) नीतीची

जोपासना होते. तिला धर्माची जोड मिळाली कीं तेथें विधायक (Positive) नीतीला स्थान मिळतें. ही नीति, यज्ञ, दान आणि तप या त्रयींत पूर्णपणें संपादिली जाते. म्हणून च गीतेंत भगवंतांनीं 'यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्' असें स्पष्टपणें बजाविलें आहे. कारण उघड आहे. अविधायक नीतीच्या योगें समाजाला पशुभावांतून मानवभावांत वर चढतां येतें पण पुढें तेथून आणखी वरची देवभावाची प्राप्ति करून घेण्यास त्याला विधायक नीतीचा सम्यगाश्रय करावा लागतो. हा विधायक नीतीचा मार्ग केव्हां हि राजसत्तेच्या अधिकारकक्षेंत येत नाहीं. तो केवळ धर्माच्या आश्रयानें राहतो. आणि म्हणून त्याच्या जोपासनेकरितां ब्राह्मणवर्णाची गरज असते.

समाजाच्या राज्यसंस्थेंत जी यमस्वरूपी कायद्यांची प्रस्थापना होते तींत व्यक्तिमात्राकडून ते कायदे भीतीनें प्रतिपाळले जातात. ही भीति कायदे मोडले असतां जें शासन होतें त्या शासनाची असते. उलट धर्मसंस्थेंतील नियमविधि वा विधिनियम श्रद्धेनें अवलंबिण्यांत येतात. शिवाय येथें धर्ममार्गांत जे कांहीं यम राजाच्या कक्षेंतून सुटतात ते देवाच्या नजरेंतून चुकत नाहींत. कारण येथें वरुणासारखा न्यायनिष्ठुर देव मानवाच्या अन्तःकरणांत खोल शिरून त्याचें पाप हुडकून काढतो अशी हि एक प्रकारची भीति असते. वेदांत म्हटलें आहें—" यासां राजा वरुणो याति मध्ये सत्यानृते अवपश्यन् जनानाम् "= हा वरुण राजा जनांच्या अन्तःकरणांतील खऱ्याखोटयाकडे खोल बारीक नजरेनें पहात अन्तरिक्षाच्या मध्यभागीं संचार करतो. ही शक्ति मानवी राजांत नसते. म्हणून त्याचे कायदे किती व्यापक झाले तरी ते मर्यादित अपुरे च राहतात. येथें आतां राज्यक्षेत्रांतील गुन्हेगारीला धर्मक्षेत्रांतील पापाची जोड मिळते व दोहोंच्या भीतीनें मानवमात्राचें असत्कर्माचारापासून योग्यप्रकारें संरक्षण होतें. तथापि राज्यसंस्थेंतील अविधायक नीतीच्या मार्गांत जशी केवळ गुन्ह्याकडे दृष्टि देण्यांत येते तशी धर्मसंस्थेंतील विधायक नीतीच्या मार्गांत नुसत्या पापकर्मांकडे च पाहिलें जात नाहीं तर

पुण्याच्या संचयाकडे मुख्य दृष्टि असते आणि त्या कारणानें या क्षेत्रांत राजापेक्षां ब्राह्मणाला महत्त्व अधिक येतें. असा ब्राह्मण सर्व वर्णांच्या गुरुस्थानीं असल्या कारणानें तो त्यांना आपआपलीं धर्मकर्में करण्यास प्रवृत्त करतो व पुण्याचीं विलोभनीय फलें मिळवून देतो. याप्रकारें ब्राह्मणवर्ण हा राजाच्या प्रजाप्रतिपालनाच्या महनीय कामांत त्याला परम उपकारक होतो. इतका कीं प्रजेंत जितक्या प्रमाणांत धर्मबुद्धि वाढते तितक्या प्रमाणांत तेथील पाप कमी होऊन राजाचें कार्य सुकर होतें. अर्थात् राजा आणि ब्राह्मण हे अन्योन्याश्रयानें समाजाचें हित पूर्णपणें साधतात. म्हणून च वेदांत, जो ब्राह्मण राजन्याच्या साहचर्यानें चालतो तो इतर ब्राह्मणांत श्रेष्ठ होतो व जो राजन्य ब्राह्मणाच्या साहचर्यानें वागतो तो इतर राजन्यापेक्षां श्रेष्ठ ठरतो, अशी तैत्तिरीय श्रुति आहे—"तस्मात् ब्राह्मणो राजन्यवानत्यन्यं ब्राह्मणं। तस्मात् राजन्यो ब्राह्मणवानत्यन्यं राजन्यम् ॥" येथें आतां त्रैवर्णिक समाजांत क्षत्रिय आणि वैश्य यांत युद्ध आणि शांति हें द्वंद्व दिसलें तर क्षत्रिय आणि ब्राह्मण यांत प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हें द्वंद्व दिसून येणार आहे. एकांत कर्माचा अपरंपार पसारा आहे तर दुसऱ्यांत ज्ञानाचा परमोत्कर्ष आहे. कारण समर्थांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'प्रवृत्तीस पाहिजे राजकारण निवृत्तीस पाहिजे विवरण' या न्यायानें एकांत संपूर्ण राजकारण आहे तर दुसऱ्यांत त्या च राजकारणाचें विवरण म्हणजे पृथक्करणपूर्वक सदसद्विवेचन आहे एकांत कर्माच्या—अखंड कर्माच्या—गर्दींत विवेचनाला क्षणाचा वेळ नाहीं तर दुसऱ्यांत आरिस्टॉटल्नें म्हटल्याप्रमाणें साक्षात् कर्मापासून अलिप्त राहून ज्ञानप्राप्तीला जो एकान्त लागतो तो पूर्णपणें मिळणारा आहे.

समाज ही एक संस्था म्हटली म्हणजे तिला शारीरिक संस्थेचे सर्व नियम लागू आहेत. अशा समाजांत चातुर्वर्ण्याला म्हणजे ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्रादि चतुर्वर्णात्मक समाजाला जें महत्त्वाचें दैवी रूप आलेलें दिसतें तें या च विशिष्ट गुणाच्या योगें होय. कारण या विशिष्ट समाजांत शरीरशास्त्राचे सर्व नियम तंतोतंत पाळले गेलेले दिसणार आहेत.

पुनः मानवी समाज म्हटला कीं तो निसर्ग आणि कला यांच्या युक्त संमिश्रणाचा परिपाक आहे. म्हणजे तो निसर्गाच्या पायावर उभा राहतो व कलेनें वृद्धि पावतो. अर्थात् येथें एका निसर्गाकडे पाहून चालणार नाहीं. निसर्गांत सर्वत्रैव व्यक्तिस्वातंत्र्य आहे पण त्या च बरोबर तीव्र विषमता आहे. समाजांत कलेनें व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला बंधन घालावें लागतें व विषमतेंतून समता स्थापावी लागते. परंतु बंधन झालें तरी तें मर्यादित असावें लागतें व समता झाली तरी ती हि मर्यादित असावी लागते. कारण येथें आतां व्यष्टि आणि समष्टि या दोहोंचा अंगांगीभाव सिद्ध होत असल्यामुळें त्या दोहोंच्या धारणेंत कोणा हि एकाचा दुसऱ्यावर जुलूम होतां कामा नये इकडे दृष्टि असावी लागते—व्यक्तीचा समाजावर व समाजाचा व्यक्तीवर. तर दोघांनीं हि सुखानें एक कार्य संपादिलें पाहिजे व एक ध्येय गांठलें पाहिजे. अशी अत्यंत समतोल व्यवस्था एका चातुर्वर्ण्यांत च दिसून येणार आहे. येथें बंधन आहे व स्वातंत्र्य हि आहे, समता आहे व विषमता हि आहे. किंबहुना द्वंद्वाच्या नियमानुसार येथें बंधनांत स्वातंत्र्य आणि स्वातंत्र्यांत बंधन, व समतेंत विषमता आणि विषमतेंत समता आहे. येथें जी वर्गांची विभागणी आहे ती गुणकर्मावर आहे, सत्ताधिकारावर वा मत्तादिसंचयावर नाहीं. गुणकर्माचें विभागणीतत्त्व (Principle of division) शुद्ध अन्तर्निष्ठ (Subjective) असतें तर सत्तामत्तेचें केवळ बहिर्निष्ठ (Objective) असतें. अर्थात् येथें औद्योगिक क्षेत्रावरील मत्तेवर म्हणजे धनद्रव्यादि संपत्तीच्या संपादनावर किंवा राजकीय क्षेत्रावरील सत्तेवर म्हणजे श्रेष्ठ अधिकारांच्या पदाधिष्ठानावर विभागणी न होऊं देण्याकडे मुख्य कटाक्ष आहे. याचें कारण उघड आहे. गुणकर्मांच्या नैतिक विभागणींत व्यक्तिमात्राचें हित साधलें जातें. सत्तामत्तेच्या आर्थिक विभागणींत व्यक्तिमात्रावर जुलूम होऊं लागतो. गुणकर्माची सहजसिद्ध विभागणी निसर्गाच्या ओघाबरोबर घडून येते, तर सत्तामत्तेची कृत्रिम विभागणी कायद्याच्या बळावर प्रस्थापित होते. असा या दोहोंत स्वाभाविक रीत्या च फरक आहे आणि

म्हणून एकांत वर्णसिद्धि होते तर दुसऱ्यांत वर्गभेद निर्माण होतात. वर्णसिद्धि निराळी आणि वर्गभेद निराळे. एकांत धर्माची स्थापना होऊन नीतीचा उत्कर्ष होतो. दुसऱ्यांत अधर्म बळावत जाऊन नीतीचा ऱ्हास होऊं लागतो. त्यांत व्यक्तिव्यक्तींतील 'मा विद्विषावहै' ही भावना नष्ट होऊन तेथें दारुण वैर जुंपतें. त्यांत राजा आणि प्रजा, सेव्य आणि सेवक, प्रभु आणि दास, धनि आणि चाकर, गुरु आणि शिष्य, नवरा आणि बायको, भांडवलदार आणि कामगार इत्यादींचे ठिकाणीं जेथें भक्ति आणि प्रेम, स्नेह आणि आदर वास करणें इष्ट असतें तेथें एकमेकां-विषयीं विलक्षण द्वेष, शत्रुत्व आणि अनादर माजून राहतो. ही समा-जाची अत्यंत हीन स्थिति होय. चातुर्वर्ण्यांतील जातिभेद हा जीवनो-पायावर आणि वर्गभेद गुणकर्मावर अधिष्ठित असल्याकारणानें त्यांत एकीकडे अमर्यादित स्वार्थपरायणतेला आळा बसतो व दुसरीकडे धार्मिक नीतीचा किंवा नैतिक धर्माचा परिपोष होतो. त्यांतील शिक्षण सद्गुण-सिद्धीला अनुलक्षून असतें, साक्षरताप्रसारणेला नसतें. कारण समाजो-त्कर्षाला जितकी सद्गुणाची आवश्यकता असते तितकी साक्षरतेची नसते. अर्थात् अशा समाजांतील विषमता कोणाला हि जाचक होऊं शकत नाहीं तर अत्यंत उपकारक ठरते. याच्या उलट आर्थिक विषमतेंत द्रोह बळावत जाऊन असमाधानाच्या वृत्तींत सर्वसमतेची अनैसर्गिक भावना निपजते व तींत समाजाला कायमची अस्थिरता प्राप्त होते. आतां चातुर्वर्ण्यांतील जातिभेद आणि वर्गभेद यांचा परस्पर संबंध लक्षांत घेतां एक आर्थिक भूमिकेवर मनुष्याच्या जीवनवृत्तीनुसार स्वाभाविक रीत्या सहज सिद्ध झालेला आहे तर दुसरा नैतिक भूमिकेवर समाजाच्या स्थैर्याकरितां त्यांतील गुणकर्माकडे पाहून मनुष्यानें मानव-धर्मांत मान्य केला आहे. म्हणजे एक निसर्गाच्या ओघांत बनलेला आहे तर दुसरा कलेनें संप्राप्त आहे. तथापि त्याला मूळ गुणकर्माचा च नैस-र्गिक पाया आहे. यावरून जाति ही वर्गाच्या मागें व पुढें त्याला सर्व बाजूनें व्यापून आहे हें उघड सिद्ध होत आहे. आरंभीं अशा जातीं-

तून च गुणकर्मानें वर्णांची सिद्धि होते व पुढें त्या वर्णांना स्थिरता येण्यास पुनः जातीचें च रूप प्राप्त होतें. अर्थात् वर्णभेदाची उत्पत्ति गुणकर्मांत आहे व स्थितिधारणा जन्मानें येणाऱ्या जातींत आहे. म्हणून च वर्णाश्रमधर्मांत त्या त्या वर्णाचें तें तें गुणकर्म रक्षण करण्याकरितां तदनुरूप निरनिराळे आचारधर्म सांगितले आहेत. याप्रकारें चातुर्वर्ण्यांत जातींत वर्ण आणि वर्णांत जाति यांचा सारखा च समावेश होतो व दोन्ही मिळून समाजांत उभयतां व्यष्टिसमष्टींचें कार्य सुलभ रीतीनें पार पडतें.

चातुर्वर्ण्यांतील वर्गांची विभागणी आर्थिक तत्त्वावर झाली नाहीं तर नैतिक तत्त्वावर झाली आहे असें म्हटलें म्हणजे येथें ब्राह्मणाला जो महत्त्वाचा मान आहे तो त्याच्या संपत्तीकडे पाहून नाहीं तर धार्मिक वृत्तीकडे आणि नैतिक आचरणाकडे पाहून आहे. तो ज्ञानधन आणि तपोधन म्हटला म्हणजे त्याचें बल ज्या ज्ञानांत आणि तपांत आहे त्यांशीं स्पर्धा करण्यास कोणी धजावणार नाहीं असें त्यांचें भीषण स्वरूप आहे. म्हणून श्रोत्रिय ब्राह्मणाचें लक्षण करतांना तो अकामहत अपहतपाप्मा 'अकुतोभय' म्हटला आहे. म्हणजे त्याला कोठून, कोणी कडून आणि कोणापासून कसलें हि भय नाहीं—सत्तेपासून नाहीं आणि संपत्तीपासून हि नाहीं. तो सत्ता आणि संपत्ति या दोहोंपासून सारखा च अलिप्त आहे. तो सत्तेकरितां क्षत्रियाशीं व संपत्तीकरितां वैश्याशीं स्पर्धा करण्यास जात नाहीं. सर्व भय सत्तेला आणि संपत्तीला असतें. आणि तसें च सर्व पाप हि सत्तेंत आणि संपत्तींत च समुत्पन्न होतें. शुद्ध आर्थिक समाजांत तर ह्या पापाचा इतका बुजबुजाट होतो कीं, जेथें सत्तेचा प्रकर्ष दिसतो तेथें तिच्या मागें प्राणघातक शत्रु, व संपत्तीचा प्रकर्ष दिसतो तेथें तिच्या मागें असंतुष्ट लुटारु उभे च असतात म्हणून समजावें. ओस्वल्ड् स्पेंग्लर्नें आपल्या 'पश्चिमेचा ऱ्हास' नामक ग्रंथांत म्हटलें आहे कीं, 'सीझारिझम्' म्हणजे सीझरशाही म्हटली कीं तेथें केटो उत्पन्न झाला च पाहिजे. मग तो राजकारणांत एकमुखी सत्ता धारण

करण्याची हांव बाळगणारा सीझर वरून किती हि साधुत्वाचें सोंग आणो आणि महात्मत्वाच्या पदवीला पोंचलेला दिसो, त्याचें मरण त्याच्या कर्मानुसार घडून यावयाचें हें निश्चित. समाजांतील या प्रकारच्या आर्थिक विषमतेकडे पाहून त्याच्या अस्थिरतेची कारणमीमांसा करण्याची वेळ आली कीं प्रूधाँसारखे समाजशास्त्रज्ञ तिचें सर्व खापर सांपत्तिक मत्तेवर फोडण्यास प्रवृत्त होतात, आणि त्याला रूसो, गटे, टॉल्स्टॉय् सारख्या तत्त्वज्ञांची पुष्टि मिळते. प्रूधाँनें सांपत्तिक मत्तेवर जो अर्थशास्त्राचा ग्रंथ लिहिला आहे त्यांत आरंभीं च 'क ए सक्क ला प्रोप्रिएत'—मत्ता म्हणजे काय? असा प्रश्न केला आहे, व त्याला 'ला प्रोप्रिएत से ल व्होल्'—मत्ता म्हणजे चोरी असें उत्तर दिलें आहे. अर्थात् ज्या समाजाची स्थापना काय किंवा धारणा काय अस्तेयावर असावयाची तेथें जर सर्व मत्ता चोरीची दिसूं लागली तर त्यासारखें समाजाचें दुर्दैव तें कोणतें? समाजाला नीतीच्या शिखरावर चढविणाऱ्या भगवंतांनीं तर अस्तेयाच्या पलीकडे दानकर्मावर दृष्टि देऊन जो दान न करतां उपभोग घेतो तो चोर असें म्हटलें आहे—'तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः।' अशा सर्व चोरांच्या बाजारांत राजे चोर आणि प्रजा चोर दिसली तर त्यांत नवल कसचें? राजे प्रजेला लुटून आळसांत, चैनींत आणि व्यसनांत मग्न होतात तर प्रजाजन राजाला सुळावर देण्याकरितां बंडाचें निशाण उभारून क्रांतीची वाट पाहतात. उदाहरणार्थ, फ्रान्सच्या बड्या राज्यक्रांतीचा इतिहास पहा. त्या काळचा राजकीय तत्त्ववेत्ता हेल्वेशियस् यानें भोंवतालीं माजत चाललेल्या अराजकतेच्या अधोमार्गावर भरधांव सुटलेल्या समाजस्थितीकडे पाहून म्हटलें,—'नरक, नरक म्हणतात तो निराळा कोठें आहे? हें जग हा च नरक होय' (It is this world that is Hell). याच्या उलट चित्र दाखवावयाचें तर श्रीसमर्थ रामदासांनीं सर्व भरतखंडभर प्रवास करून आणि यवनाक्रांत झालेल्या देशाची विपन्नावस्था पाहून मोडलेल्या चातुर्वर्ण्याची घडी पुनरपि प्रस्थापित करण्याकरितां जेव्हां महाराष्ट्राच्या क्षितिजावर नुकता च

उदित होत असलेला शिवावतार अवलोकन केला तेव्हां प्रमुदित होऊन मोठ्या हर्षभरानें त्याच्या राज्यांत आपला निवास कायम केला व त्या प्रदेशाला ‘ आनंदवनभुवन ’ म्हणजे स्वर्गस्थान कल्पून तेथील आपल्या राहत्या गडाला ‘ सज्जनगड ’ हें सार्थ नांव दिलें.

सारांश, चातुर्वर्ण्य समाजांत राज्य आणि धर्म हे सहोदर समांतर हातांत हात घालून चालतात व एकमेकांना पूर्णपणें सहाय्यभूत होतात. अर्थात् या दोहोंच्या द्वारें व्यक्तीचे चारी पुरुषार्थ सिद्धीस जातात व त्यायोगें ज्या करितां व्यक्तीला समाजाची आवश्यकता असते तें समाजाचें कार्य पूर्णपणें सफलता पावतें. म्हणून समाजाला जसें राज्याचें महत्त्व वाटतें तसें धर्माचें हि वाटतें. उलट जेथें या दोन्ही संस्था विमलित होतात व एकमेकींशीं शत्रुत्व धारण करतात तेथें राज्याला धर्म ही अफूची गोळी वाटते व धर्माला राज्य सैतानाची सत्ता दिसून येते. म्हणून समाजाला जसा राज्यनिरपेक्ष धर्म उपयोगाचा नाहीं तसें धर्मनिरपेक्ष राज्य हि उपयोगाचें नाहीं. राज्यानें धर्माचा प्रतिपाळ केला पाहिजे व धर्मानें राज्याचें कल्याग चिंतलें पाहिजे. आतां क्वचित् धर्माची व्याप्ति मोठी असेल तर क्वचित् राज्याची मोठी असेल. म्हणजे एका धर्माचे आंत अनेक राज्यें येतील तर एका राज्याचे आंत अनेक धर्म समावेश पावतील. धर्म हा केव्हां हि राज्याला बाधक होण्याचा संभव नाहीं. कारण त्याची प्रतिष्ठा प्रवृत्तिमार्गावर नाहीं, निवृत्तिमार्गावर आहे. म्हणून एका राज्यसत्तेखालीं जरी अनेक धर्म असले तरी त्यांपासून राज्यसंस्थेला कांहीं धक्का बसण्याचें कारण नाहीं. शिवाय धर्म अनेक असण्यांत व्यक्तीच्या हि हिताला धोका नाहीं. कारण निसर्गांतील सार्वत्रिक विषमता पाहिली व व्यक्ति तितक्या प्रकृति हें तत्त्व लक्षांत घेतलें म्हणजे अनेक धर्म व त्यांचें पोटांत अनेक भिन्न मतें, पंथ, संप्रदाय इत्यादि असण्यांत ‘ यो यः श्रद्धः स एव सः ’ या न्यायानें सर्व च व्यक्तींना आपआपल्या श्रद्धेनें आपआपल्या इष्टमार्गांत आपआपलें धार्मिक अंतिम साधून घेतां येतें व त्यायोगें राजाच्या यमस्वरूपी कायद्याच्या

बंधनाखालीं जें तिचें स्वातंत्र्य कमी होतें तें श्रद्धेच्या धार्मिक नियमांत तिला पूर्णपणें भरून काढतां येतें. धर्म हा कायद्याचा विषय नाहीं श्रद्धेचा आहे. अर्थात् तो दुसऱ्याला आपत्ति करणारा नाहीं, स्वतःचें कल्याण साधणारा आहे. म्हणून च चातुर्वर्ण्यांत निर्वाणाचा एक च मार्ग नाहीं, अनेक आहेत; व 'स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः' असा न्याय असल्याकारणानें धर्माच्या दृष्टीनें कोणाचें कोणावर आक्रमण नाहीं तर सर्वसहिष्णुता आहे.

तथापि राज्य आणि धर्म हे दोन सारख्या च महत्त्वाचे समाजाचे धारणात्मक स्तंभ असल्याकारणानें वास्तविक रीत्या या दोहोंचा मिळून एक च एकजिनसी (Homogeneous) गट असणें चातुर्वर्ण्याच्या च काय पण निसर्गाच्या हि दृष्टीनें योग्य आहे. अशा गटाची भाषा एक आणि संस्कृति एक असून स्थलपरत्वें त्याला एका विशिष्ट देशाची मर्यादा असली म्हणजे अशा समाजाला जसा निसर्गाचा पाठिंबा मिळेल तसा दुसऱ्या कोणत्या हि समाजाला मिळणार नाहीं. अशा समाजांत राज्य आणि धर्म हीं दोन जुळीं भावंडें अन्योन्याश्रयानें न्याय आणि नीति यांच्या मार्गानें चाललीं म्हणजे त्या समाजाला देवभावाला जाण्यास उशीर लागत नाहीं. समाज ही एक शारीरिक रचना असल्याकारणानें त्याची वृद्धि शरीराच्या च नियमाप्रमाणें होणें रास्त आहे. अशी वृद्धि आंतून घडून येते आणि ती त्यांतील सर्व अंगोपांगांना सारखी उपकारक होते. ही वृद्धि घडून येण्याकरितां समाजांत संस्कारांचें प्रयोजन असतें, आणि त्या संस्कारांना मुख्य धर्माचा पाठिंबा असतो. ही वृद्धि गुणवृद्धि असते, केवळ संख्यावृद्धि नसते. अशा अन्तर्गत गुणवृद्धीनें प्रवृद्ध झालेल्या संस्कारयुक्त चतुर्वर्णात्मक समाजाचें राष्ट्र बनणें हें च खरें त्याचें दैवी रूप होय. हल्लींचीं सर्व राष्ट्रें बरोबर अगदीं याच्या विरुद्ध दिशेनें बाहेरून केवळ संख्येनें फुगलेलीं दिसतात. मग अशा राष्ट्रांत अनेक भाषा, अनेक धर्म, अनेक संस्कृति यांचा एक च बुजबुजाट दिसला व त्यांत कोणाचा पायपोस कोणाच्या पायांत

नाहीं अशी अनवस्था आढळली तर नवल कसचें? येथें या सर्वस्वी विस्कळित झालेल्या असंबद्ध स्थितींत राष्ट्राची धारणा सत्तेच्या जोरावर आणि कायद्यांच्या बळावर चालली तर चालावयाची, मग ती सत्ता एका व्यक्तीच्या हातांत असो वा एखाद्या गटाच्या हातांत येवो; एरवीं येथें कोणाची कोणाला ओळख नाहीं, देख नाहीं, सहानुभूति नाहीं आणि प्रेम नाहीं. उलट येथें एकमेकांबद्दल द्रोह, द्वेष, स्पर्धा, वैर आणि मात्सर्य परमावधीला जाऊन पोंचतात. येथें जसजसे कायदे वाढतात तसतसा नीतीचा ऱ्हास होतो, किंवा जसजसा नीतीचा ऱ्हास होतो तसतसे कायदे वाढत जातात. कारण कायदे आणि नीति यांत स्वभावतः च व्यस्त प्रमाण असतें. येथें आतां कोणी एक राजा देवानें दिलेला देवाचा प्रतिनिधि कोणाला मानवत नाहीं, तर नाना हिकमतींनीं लोकांत निवडून आलेल्या अनेक स्वार्थसाधु सत्ताभिलाषी नालायकांच्या हातांत त्याचा अधिकार जाऊन पडतो. क्वचित् येथें एखाद्या वेड्यापिराचा छंद हि सर्व लोकांवर हुकमत गाजवितो. अर्थात् आतां येथें राज्य राजाचें ही भावना नाहींशी होते व त्याजागीं राज्य लोकांचें व लोक म्हणजे केवळ काबाडकष्ट करणारे शेतकरी कामकरी अशी भाषा निर्माण होते. यांत च पुढें सर्वसमतेचा सूर निघतो. पण त्या समतेंत व्यक्तीची स्वार्थबुद्धि किंचित् हि कमी झालेली नसते. या सर्वांत जो मोठा चमत्कार आढळतो तो हा कीं, ज्या काळांत शास्त्रीय संशोधनाच्या मार्गावर उत्क्रांतींतील गुणविकासाचें तत्त्व उचलून धरलें जातें त्या च काळांत राजकीय व्यवहाराच्या मार्गावर त्या तत्त्वाच्या अगदीं विरुद्ध सर्वसमतेची कास धारण करण्यांत येतें. तथापि जेथें भाषेंत स्वातंत्र्य आणि समता या दोन गोष्टी एकत्र येतात तेथें या हि दोन गोष्टी एकत्र आढळल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. शेवटीं येथें बेबलच्या बुरजावर जसा भाषेचा बोजवारा होतो तसा नाना देशीय आणि प्रांतीय भाषांच्या गजबजाटांत एखाद्या निराळ्या च हीन हेंगाड्या भाषेचा मूळच्या सांस्कृतिक भाषेवर पगडा बसूं लागतो व या रीतीनें केवळ राजकीय सोयीसाठीं लोकांना आपल्या

मायभाषेला आणि त्याबरोबर आपल्या धर्माला आणि संस्कृतीला मुक-ण्याचा प्रसंग येतो.

असो; तर या एकराष्ट्रियत्वाच्या अनेकजिनसी (Heterogeneous) राजसत्तेखालीं प्रथमतः जो चातुर्वर्ण्याला धक्का बसतो त्यांत ब्राह्मण विवेकभ्रष्ट होत्साते धर्मपराङ्मुख होतात, राजन्य सत्तेच्या मदांत अन्यायी आणि जुलमी बनतात, वैश्य धनाच्या अति तृष्णेनें अनीतीचा मार्ग धरतात, आणि स्त्रीशूद्रादि उन्मत्तपणानें स्वैराचरण करूं लागतात. अशा स्थितींत मानवी आपत्तीला दैवी आपत्तीची जोड मिळाली म्हणजे पहावयास च नको. 'खाया न मिळे अन्न। नाहीं अंगासी प्रावरण।'— अशा अन्नान्नाच्या हलाखींत प्रजा संत्रस्त होते; चोर, लुटारू, दरोडेखोर यांनीं देश व्यापला जातो; त्यांत च पुढें ठग, चांचे व पेंढार यांची भर पडते; व धर्माचा सर्व बाजूनें ऱ्हास आणि नीतीचा अधःपात होऊन त्या अनीतीच्या आणि अधार्मिकतेच्या पाठोपाठ अराजकतेची स्पष्ट चिन्हें उमटूं लागतात. अशा अराजक राष्ट्रांत धारणात्मक धर्म क्षणभर हि टिकत नाहीं. म्हटलें आहे, —'अराजकेषु राष्ट्रेषु धर्मो न व्यवतिष्ठते।' ही अराजकता मानवांतील देवभाव तर लांब च राहिला पण त्याचा मानवभाव हि हिरावून घेते व त्याला शुद्ध पशुतुल्य स्थितीला नेऊन पोंचविते. किंबहुना अशा मानवापेक्षां एकवार पशु बरा दिसतो. कारण त्याचा स्वार्थ अत्यंत मर्यादित असतो व तेथें पापमूलक लोभाची तर वार्ता हि नसते. परंतु अति स्वार्थी आणि लोभी मानव अनिर्बंध वागूं लागला आणि पापांत बुडला म्हणजे पशूला हि लाज आणील यांत नवल नाहीं. जेथें धर्म सुटला, नीति गेली, न्याय निमाला आणि सर्वत्र अराजकता माजली तेथें समाजाला जी पुराणांतरीं कथन केलेली नर-काची अवस्था प्राप्त होते तींत चातुर्वर्ण्य पार कोणीकडच्या कोणीकडे लोपून जातें आणि मानवमात्राचे पुरुषार्थ च काय पण त्याच्या जीवि-ताची सुद्धां हानि होते. अशा अराजकतेचें भीषण स्वरूप भीष्मांनीं महाभारतांत पुढीलप्रमाणें भडक शब्दांत दिग्दर्शित केलें आहे:—

"नाराजके जनपदे विद्युन्माली महास्वनः।
अभिवर्षति पर्जन्यो महीं दिव्येन वारिणा ॥१॥
नाराजके जनपदे बीजमुष्टिः प्रकीर्यते।
नाराजके पितुः पुत्रो भार्या वा वर्तते वशे ॥२॥
नाराजके जनपदे कारयंति सभां नराः।
नाराजके जनपदे यज्ञशीला द्विजातयः ॥३॥
नाराजके जनपदे धनवंतः सुरक्षिताः।
शेरते विवृतद्वाराः कृषिगोरक्षजीविनः ॥४॥
नाराजके जनपदे वणिजो दूरगामिनो।
नाराजके जनपदे नराः शास्त्रविशारदाः ॥५॥
यथा ह्यनुदका नद्यो यथा वाप्यतृणं वनं।
अगोपाला यथा गावस्तथा राष्ट्रमराजकम् ॥६॥
नाराजके जनपदे स्वकं भवति कस्यचित्।
मत्स्या इव जना नित्यं भक्षयंति परस्परं ॥
अराजकं हि नो राष्ट्रं विनाशं समवाप्नुयात् ॥ ७ ॥"

येथें, ही एक अराजक जनपदांत आणि राष्ट्रांत काय काय होतें आणि काय काय होत नाहीं याची जंत्री च दिली आहे. अराजक जनपदांत (१) विद्युत्तेज धारण करून मोठा मेघनाद करणारा पर्जन्य पृथ्वीतलावर दिव्य जलानें अभिवर्षाव करीत नाहीं, (२) शेतांत धान्याचीं बीजें पेरलीं जात नाहींत, (३) पुत्र पित्यांच्या आणि भार्या पतींच्या कह्यांत रहात नाहींत, (४) नागरिक जनतेंत सभा भरत नाहींत, (५) त्रैवर्णिक द्विजातींत यज्ञयाग होत नाहींत, (६) धनवंतांना सुरक्षिता लाभत नाहीं, (७) कृषिगोरक्षावर उपजीविका करणारांचीं घरें सताड उघडीं पडतात, (८) उदीमव्यापार करणारे दूर देशांत पर्यटन करीत नाहींत, आणि (९) पंडितांत कोणी शास्त्रप्रवीण दिसत नाहींत. ज्याप्रमाणें पाण्यावांचून कोरड्या नद्या आणि गवतावांचून बोडकीं रानें असावींत त्याप्रमाणें अराजक राष्ट्रांत गोधनविरहित गोपालांवांचून गांवें ओसाड

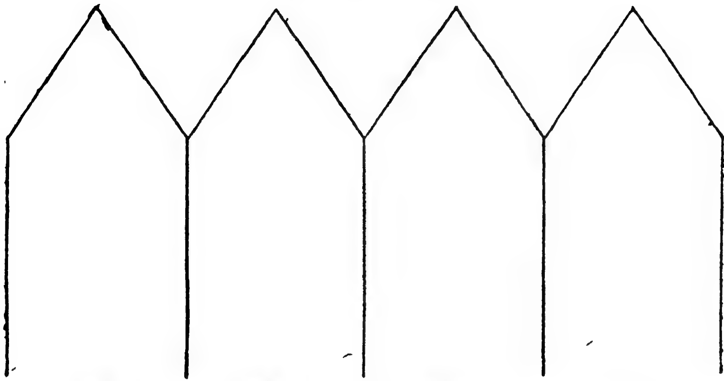
दिसतात. अशा प्रकारच्या अराजक जनपदांत कोणाचें च कांहीं स्वतःच्या मालकीचें असें उरत नाहीं. सर्व जन जलांतील मत्स्याप्रमाणें सदा परस्परांना गिळत राहतात. आणि या कारणानें अराजक राष्ट्र शेवटीं विनाशाप्रत प्राप्त होतें.

येथवर सांख्य, वैशेषिक, योग, न्याय आणि पूर्वोत्तर मीमांसा यांचें समन्वयात्मक विवेचन होऊन तदनुरोधानें यज्ञदानतपादि निरनिराळे धर्ममार्ग आणि ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्रादि चतुर्वर्णात्मक वैदिक समाज यांचें दिग्दर्शन झालें. या सर्व षड्दर्शनशास्त्रांचा, धर्माचा आणि समाजाचा उद्देश एक च दिसतो. तो हा कीं, व्यक्तीचे सर्व पुरुषार्थ ज्ञान आणि कर्म व प्रवृत्ति आणि निवृत्ति या द्वंद्वांच्या मार्गावर उत्तम प्रकारें साधून देणें. असे पुरुषार्थ काय आहेत यांचा पृथक्रीतीनें आणि समुच्चयानें विचार होणें आवश्यक आहे. तो झाला म्हणजे समाजाची इतिकर्तव्यता काय तें समजून तिला अनुरूप असें त्याचें रूप कसें असावें याचा आपोआप निकाल लागणार आहे.

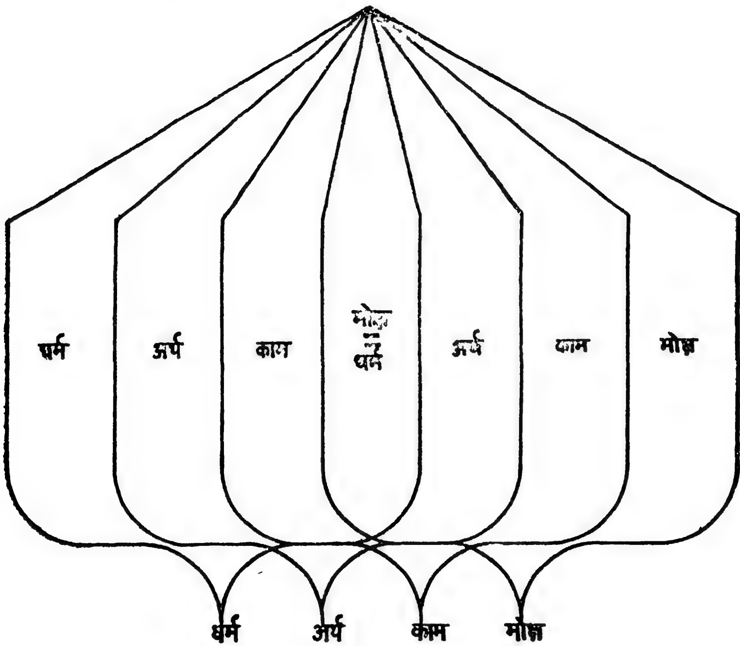
पुरुषार्थ म्हणजे पुरुषाचे अर्थ. पुरुष म्हणजे मानवी पुरुष. अर्थात् पुरुषार्थ म्हणजे मानवी पुरुषव्यक्तीचे अर्थ. हे अर्थ दोन प्रकारचे आहेत—(१) स्वार्थ, आणि (२) परमार्थ. स्वार्थ म्हणजे चालू काळाला धरून स्वतःचा ऐहिक अर्थ. परमार्थ म्हणजे भावी काळाला धरून स्वतःचा पारलौकिक अर्थ. या प्रकारें परमार्थ झाला तरी तो स्वतःचा च अर्थ आहे पण उच्च स्वरूपाचा आहे. यावरून निकृष्ट अर्थ तो स्वार्थ आणि प्रकृष्ट तो परमार्थ असा त्यांत तारतम्यानें भेद आहे. येथें अर्थ म्हणजे प्राप्तव्य. हें प्राप्तव्य मिळविण्याकरितां मनुष्याला कर्माच्या द्वारें खटपट करावी लागते. ही खटपट त्याला इंद्रिय, मन आणि बुद्धि यांचा आश्रय करून त्यांच्या साहाय्यानें करतां येते. व इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हीं तिन्ही त्याच्या एका देहांत अंगरूपानें निवास करतात. प्रत्येक प्राप्तव्य हें एकेका विशिष्ट कर्माचें अखेरचें ध्येय असतें. जेथें ध्येय सिद्ध होतें तेथें तें कर्म तेवढ्यापुरतें संपतें. मानवी पुरुषाचें प्राप्तव्य चतुर्विध आहे. ते च

हे धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असे चार पुरुषार्थ होत. या चारांपैकीं पहिले तीन त्याच्या ऐहिक स्वार्थाला धरून आहेत व शेवटचा एक त्याच्या आमुष्मिक स्वार्थाला म्हणजे परमार्थाला धरून आहे. पहिले तीन भावरूप आहेत, शेवटचा एक अभावरूप आहे. पहिल्या तिहींचें रूप त्यांच्या गुणकर्मावरून दाखवितां येतें. शेवटच्या एकाचें रूप त्यांतील गुणकर्माच्या अभावावरून ठरलें जातें. यांपैकीं पहिला जो धर्म तो अत्यंत व्यापक आहे. इतका कीं तो संपूर्ण साशनानशन सृष्टीला लागू पडतो. अशा धर्माची व्याख्या 'धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा' अशी तैत्तिरीयारण्यकांत केली आहे. धर्म म्हणजे संपूर्ण जगताची प्रतिष्ठा म्हणजे प्रस्थिति म्हणजे प्रकृष्ट स्थिति होय. या व्याख्येंत अगदीं विद्युत्परमाणूपासून तों तहत मानवी देहापर्यंत सर्व साकार पदार्थमात्राचा समावेश होतो. अर्थ आणि काम हे केवळ साशन (Biological) सृष्टीला लागू आहेत. हे तिन्ही व्यक्तीपासून सुरू होऊन समष्टींत पर्यवसान पावतात. तर मोक्ष हा केवळ व्यक्तीपुरता असतो. तो व्यक्तीला पूर्णत्वाला नेतो म्हणजे परमेष्ठीभाव प्राप्त करून देतो. हें परमेष्ठीपद व्यक्तीची समाजापासून सुटका करितें. म्हणून तो मोक्ष होय. मोक्ष म्हणजे व्यक्तीचें समाजबंधनापासून विमोचन. अर्थात् प्रथम बंधन पाहिजे तर च पुढें मोक्ष शक्य आहे. या प्रकारें हे चारी पुरुषार्थ सर्वथैव एकमेकांत गुरफटलेले आहेत. ते जर विलग झाले आणि एकांगी राहिले तर पुरुषार्थ या संज्ञेला पात्र होणार नाहींत. हीं त्यांचीं युक्तायुक्त रूपें पुढील पानांतील दोन आकृतींवरून चांगलीं विशद होतील.—

असे हे चार पुरुषार्थ एकमेकांपासून सुटून असून हि पुन्हा एकमेकांत मिळून जाणारे आहेत. त्यांतील पहिला धर्म हा वर सांगितल्या प्रमाणें संपूर्ण विश्वांतील पदार्थमात्राच्या स्थितिधारणेला धरून असला तरी मानवांत तो स्पष्ट नीतीच्या समवेत चालतो. किंबहुना मानवांत नीति हा च धर्म होतो. नीति म्हणजे नेणारी. जी मानवाला एका अंतिम पदाला नेते ती नीति. ही नीति दुसऱ्या अर्थ आणि काम यांना



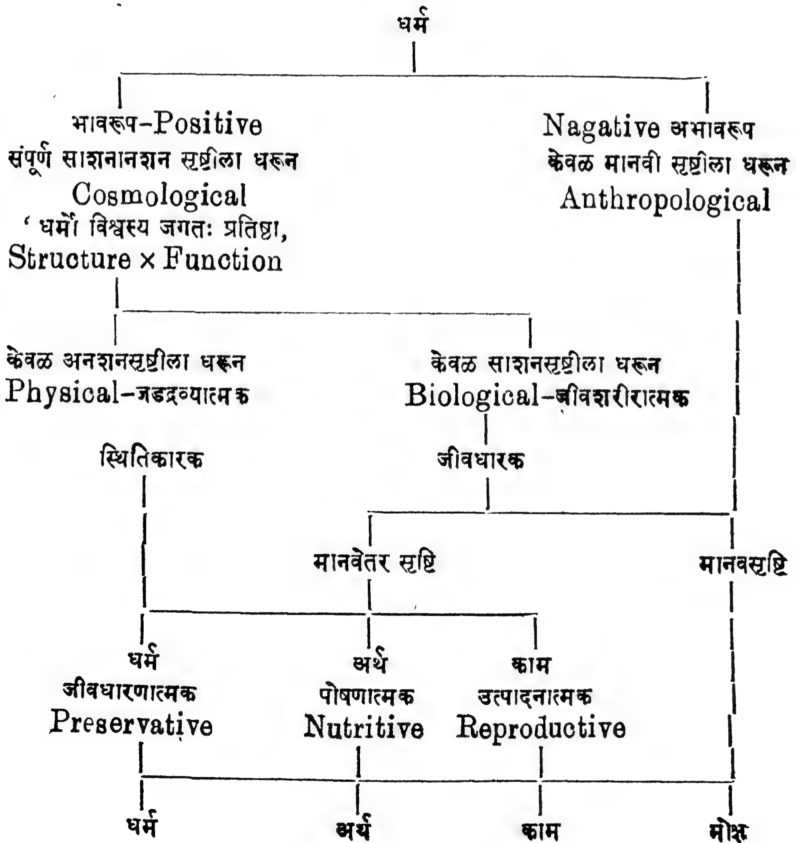
आकृति १.—स्वतंत्र पुरुषार्थांचे चार अयुक्त मार्ग.



आकृति २. —चार सापेक्ष पुरुषार्थांचा एक युक्त मार्ग

सर्वस्वी व्यापून राहते. इतकें च नाहीं तर ती मोक्षाला हि पूर्णपणें कारणीभूत होते. आतां नीति म्हटली कीं तेथें बंधन आलें च. बंधन

दोन प्रकारचें असतें—(१) विधिरूप, आणि (२) निषेधरूप. त्यांच्या मागें दोन सत्ता असतात-(१) देवसत्ता, आणि (२) राजसत्ता. दोन्ही सत्ता मनुष्याच्या उन्नतीला उपकारक होतात. पण त्याची पूर्णोन्नति होण्यास त्याला दोन्ही बंधनांच्या पलीकडे जावें लागतें. तो च मोक्ष. हा मोक्ष एका मानवाला च नीतीच्या मार्गानें समाजाच्या द्वारें प्राप्त होणारा आहे. अशा या चारी पुरुषार्थांचा एका धर्म या संज्ञेनें निर्देश केला तर त्यांचा संबंध खालील वंशक्रमांत दर्शविल्याप्रमाणें दिसून येतो.—



(मागील पृष्ठावरून)

धर्म	अर्थ	काम	मोक्ष
नीतीप्रधान	अन्नप्रधान	प्रजाप्रधान	ब्रह्मप्रधान
Moral	Economical	Genetical	Spiritual
Ethical	Political	Sexual	Ideal
आचारविचारक्षम	वर्धनशासनक्षम	प्रजाप्रसवक्षम	कैवल्य निर्वाणक्षम
'जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षादभ्युदयनिःश्रेयसहेतुः यः सः धर्मः।'	'जीवेम शरदः शतम् मोदेम शरदः शतम् भूयेम शरदः शतम्'	'प्रजाभिरग्ने अमृतत्वमश्याम्।'	'एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति। स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥'
यजनकर्त्यांचें देवतर्पण	अध्ययनकर्त्यांचें ऋषितर्पण	पुत्रवानाचें पितृतर्पण	ऋणविमोचन
'यज्ञेन देवेभ्यः'	'ब्रह्मचर्येणार्षिभ्यः'	'प्रजया पितृभ्यः'	'ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत्।'
मोक्ष	काम	अर्थ	धर्म

चतुर्विधपुरुषार्थसिद्धींत धर्माची अंतिम सिद्धि
मोक्ष

या प्रकारें मूळ धर्म हा धारणात्मक म्हटला म्हणजे त्यांत मनुष्याचे चारी पुरुषार्थ सारखे च सामावलेले दिसले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. अर्थात् हे चारी पुरुषार्थ यद्यपि पृथक्त्वानें घेतले तरी ते स्वाभाविकपणें च एकमेकांत मिळत जाऊन अंतीं मोक्षाचे ठायीं पर्यवसित होतात व तो मोक्ष हि शेवटीं धर्म म्हणून च गणला जातो. असा धर्म हा एका दृष्टीनें मोक्षस्वरूप आहे आणि मोक्ष धर्मस्वरूप आहे. तथापि धर्म हा जसा वैयष्टिक आणि सामाष्टिक उभयविध आहे तसा मोक्ष नाहीं. तो शुद्ध वैयष्टिक आहे. आणि म्हणून अंतिम स्थानीं तो एकमेव व्यष्टिरूप परमेष्ठींत किंवा परमेष्ठीरूप व्यष्टींत सिद्ध होणारा आहे. व्यष्टि–समष्टि–परमेष्ठी किंवा व्यक्ति–समाज–ईश्वर या त्रयींत दोन आद्यन्त बिंदुरूप एकव्यक्तिक आहेत तर मध्य रेषा अनेक बिंदूंनीं बनलेली आहे. अशा त्रयींत मूळ जी व्यक्ति पशुतुल्य असते ती समाजाच्या पलीकडे ईश्वरभाव पावते आणि मध्यंतरीं मानवीभावांत चतुर्विध पुरुषार्थांच्या

मार्गावर धर्मांत आक्रमण करते. अर्थात् मनुष्याचा धर्म समाजांत सिद्धीस जातो. तो व्यक्तीला नीच पशुभावांतून काढून उच्च मानवीभावांत चढवितो व पुढें मानवीभावांतून वर परमोच्च देवभावांत नेऊन पोंचवितो. हा च तिचा मोक्ष होय. पशुभावांत ती व्यक्ति अनिर्बंध असते तर देवभावांत तिला बंधनाची गरज नसते. मधल्या समाजभावांत मात्र ती राजाचे व धर्माचे निर्बंध पाळून चालते. मूळ पशु हा समाजाबाहेर एकव्यक्तिक स्वतंत्र आहे. कारण तेथें समाज निर्माण च झालेला नसतो. अंतिम परमेश्वर हा हि एकव्यक्तिक स्वतंत्र आहे. आणि तो हि समाजाबाहेर आहे. पण येथें तो समाजाला पोटांत घेऊन समाजाबाहेर आहे. हें च ब्रह्म किंवा परब्रह्म होय. तें व्यक्तीला धर्मानें प्राप्त होतें व त्यांत च तिचा अंतिम मोक्ष असतो. सृष्टीच्या तीन पर्यायांना धरून या धर्माचे तीन पर्याय दृष्टीस पडतात,–(१) विश्वाचा भूतधारणात्मक धर्म (Cosmological), (२) जीवाचा जीवरक्षणात्मक धर्म (Biological), आणि (३) मानवाचा आत्मतारणात्मक धर्म (Eschatological). ह्या आत्मतारणांत च उभयतां अभ्युदय आणि निःश्रेयस यांची सिद्धि सामाजिक बंधनांना धरून असल्याकारणानें तिला मीमांसेची ‘ चोदनालक्षणोर्थो धर्मः ’ ही व्याख्या यथार्थ लागू पडते. पहिल्या विश्वाच्या भौतिक धर्मांत केवळ एक च धारणात्मक पुरुषार्थ असतो. दुसऱ्या जीवैकरक्षणधर्मांत धर्म, अर्थ आणि काम हे तीन पुरुषार्थ येतात. पण तिसऱ्या आत्मतारणात्मक धर्मांत मात्र चौथ्या मोक्षाचा अंतर्भाव होतो आणि त्यांत च उत्क्रांतीचा हेतु पूर्णपणें सफलता पावतो. येथें धर्मांत नीतीच्या मार्गावर उच्च जीवधारणा घडून येते, अर्थांत केवळ देहपोषणाची इच्छा नसून अभ्युदयाची आकांक्षा निपजते, कामांत देह पडला तरी प्रजेच्या ठायीं न मरण्याची भावना उत्पन्न होते, आणि मोक्षांत जन्ममृत्यूच्या पार निर्द्वंद्वांतील ब्रह्मानंदाकडे दृष्टि वळते. पुनः येथें धर्माला धरून नीतिशास्त्र Ethics), राज्यशास्त्र (Politics), आणि देवधर्मशास्त्र (Theology & Religion) हीं शास्त्रें निर्माण होतात, अर्थाला धरून

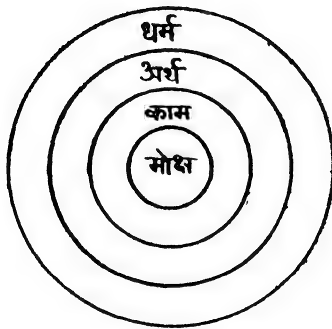
धनोत्पादनशास्त्र, आयव्ययशास्त्र (Economics) हीं बाहेर पडतात, कामाला धरून विवाहशास्त्र, रतिशास्त्र, कुटुंबशास्त्र, सुप्रजाशास्त्र, सुवीर्यशास्त्र (Erotics, Genetics, Eugenics) इत्यादिकांचा उदय होतो, व मोक्षांत मागें दर्शविल्याप्रमाणें योग आणि वेदान्त यांची सिद्धि होते. मनुष्याचें कर्म प्रवृत्ति आणि निवृत्ति या द्वंद्वावर अधिष्ठित असतें. अशा द्वंद्वांत अर्थ आणि काम हे प्रवृत्तीला अनुसरतात व एकटा धर्म हा निवृत्तीच्या मागें जातो. म्हणून या दोहोंवर धर्माचा दाब सारखा असतो. धर्मांत जी नीति निपजते ती त्यागरूप असल्याकारणानें तींत जसा मनाच्या विकारांवर बुद्धीच्या विचारांचा पगडा बसतो तसा अर्थ आणि काम यांवर धर्माचा बसून त्यांचें क्षेत्र मर्यादित होतें. अर्थ आणि काम हे पुरुषार्थ सर्वथैव भोगावर चालणारे आहेत म्हणून त्यांशीं धर्माचा संयोग झाल्याबरोबर 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या न्यायानें त्याग व भोग या द्वंद्वावर मानवाची उच्च जीवितधारणा घडून येते.

आतां जेथें धर्म हा केवळ वस्तुधारणात्मक असतो तेथें तो शुद्ध वैयष्टिक स्वरूपाचा दिसून येतो. परंतु तो नीतियुक्त झाला कीं लागली च त्याला सामाष्टिक स्वरूप प्राप्त होतें. कारण हेतुप्राय नीति ही समाजांत उद्भव पावते आणि समाज व्यक्तिव्यक्तींच्या संगतिकरणांत सिद्ध होतो. म्हणून समाजहीन पशूचा निर्नैतिक धर्म निराळा आणि समाजशील मानवाचा नीतिपूर्ण धर्म निराळा. समाजामध्यें मनुष्याचे संबंध दुसऱ्या अनेक मनुष्यांशीं नानाप्रकारें येतात आणि त्यायोगें समाजांत मनुष्याचा धर्म अपरंपार वृद्धि पावतो. येथें आतां मानवी समाजांत धर्मनीति किंवा नीतिधर्म यांच्या समवेत अर्थ आणि काम यांचा हि दर्जा वाढत जातो. पशूचा अर्थ केवळ त्याच्या अन्नापुरता असतो. अन्न हें च त्याचें सर्व धन. यापेक्षां त्याला अधिक धनसंपत्तीची गरज लागत नाहीं. आणि त्या अन्नाचा लोभानें तो सांठा हि करून ठेवीत नाहीं. हें अन्न तो आपल्या एकट्याच्या बळावर संपादन करतो. व आपल्या एकट्याच्या बळावर तो आपल्या शत्रूचा समाचार घेतो. अर्थ व काम या दोहोंत त्याला

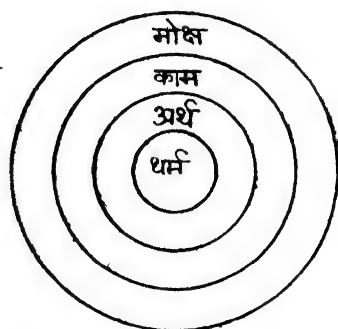
सारखे च शत्रु असतात. अर्थ हा अन्नप्रधान जीवधारक म्हटला तर काम हा प्रजाप्रधान वंशधारक असतो. तो शुद्ध लैंगिक स्वरूपाचा आहे. म्हणून अर्थांत व्यक्तीचें पोषण होतें तर कामांत जातीचें धारण घडतें. या प्रकारें काम हा अधिक सामष्टिक आहे. पशुसृष्टींत जाति राहिली म्हणजे कामाचें काम झालें. पण मानवसृष्टींत मात्र त्याचा पल्ला फार लांबवर आहे. इतका कीं तो मरून अमरत्व साधण्यापर्यंत. अशा कामांत विवाहानें कुटुंबाची उत्पत्ति होते. व कुटुंब हा समाजाचा मूल घटक असतो. अशा समाजांत मनुष्याचे धर्म, अर्थ आणि काम हे तीन पुरुषार्थ उत्तम साधतात. आणि पुनः त्यांत आन्वीक्षिकी (Ethics), दंड (Politics), आणि वार्ता (Economics) या त्रयीचा संबंध घडून व्यक्तीला सुजनन (Eugenics सुवीर्य), सुवर्धन (Futhenics सुवंश) आणि सुशिक्षण (Eudemics सुविद्य), यांचा लाभ झाल्यानें तिची उन्नति पूर्णतेला जाते. अशा या तिन्ही प्रकारच्या त्रयींना धरून मानवव्यक्तीचा जर एक त्रिकोण कल्पिला तर त्याच्या तीन रेषांवर या सर्व त्रयी उमटून 'एष वो अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी वा' या न्यायानें मानवांतील अत्युच्च नमुना जो ब्राह्मण त्या ब्राह्मणाला तिन्ही ऋणांच्या विमोचनापासून अनृणत्व कसें येतें व तो मोक्षाला पात्र कसा होतो तें चांगलें दिसून येतें. हें मोक्षाचें ध्येय पुढें ठेऊन आणि वरील सर्व त्रयी लक्षांत आणून वर्णाश्रमधर्माची उभारणी झाली आहे. त्यांतील अन्नाच्या सुरक्षिततेकरितां जातिसंस्था व प्रजेच्या सुरक्षिततेकरितां विवाह-संस्था पूर्णपणें नियमबद्ध आहेत. जे धर्मार्थकाम पशुसृष्टींत अनियंत्रित असतात ते मानवसमाजांत सुयंत्रित होऊन बसतात. जो समाज अशा बंधनांनीं युक्त असतो तो च मनुष्याच्या ब्रह्मप्राप्तीला उत्तम प्रकारें साधनीभूत होतो. असा समाज वर्णाश्रमसमाज होय. या समाजांत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे एकाखालीं एक वर्ग समाजाच्या सुस्थितीकरतां आहेत, व ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ आणि संन्यास हे एकावर एक आश्रम व्यक्तीच्या उत्कर्षाकरतां आहेत. आणि या उभयतां

व्यष्टिसमष्टींच्या सम्यक् धर्मपालनांत परमेष्ठीची सिद्धि आहे. म्हणून च केवळ या एका वर्णाश्रमसमाजांत च मानवव्यक्तीचे धर्मार्थकाममोक्षादि संपूर्ण पुरुषार्थ सफल व्हावे यांत कांहीं नवल नाहीं. अशा पुरुषार्थांत धर्म हा आरंभीं आहे व मोक्ष अंतीं आहे. अर्थात् जो धर्म तो च मोक्ष किंवा जो मोक्ष तो च धर्म म्हटला म्हणजे धर्मांत मोक्ष आहे आणि मोक्षांत धर्म आहे. या दोहोंच्या मध्यंतरीं अर्थ आणि काम आहेत. या चार हि पुरुषार्थांत क्वचित् धर्म हा व्यापक दिसेल तर क्वचित् मोक्ष व्यापक दिसेल हें पुढील आकृतिद्वयावरून चांगलें लक्षांत येईल :—

आकृति १



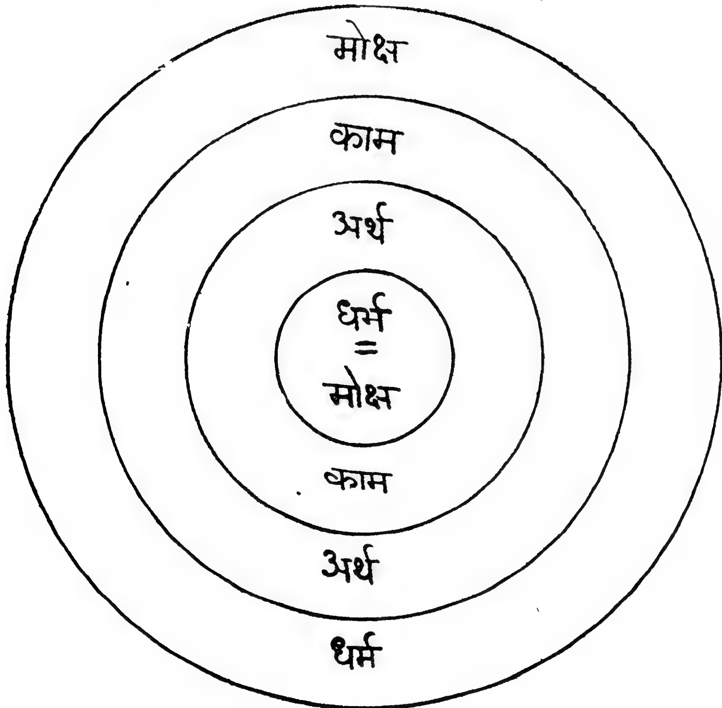
आकृति २



पहिल्या आकृतींत धर्माच्या पोटांत अर्थ, अर्थाच्या पोटांत काम, आणि कामाच्या पोटांत मोक्ष आहे; तर दुसऱ्या आकृतींत धर्माचा विस्तार अर्थांत, अर्थाचा विस्तार कामांत, आणि कामाचा विस्तार मोक्षांत आहे. पहिला धर्म शुद्ध जीवधारणात्मक असतो. ही जीवधारणा अन्न खाऊन होते. म्हणून अन्न हा पहिला अर्थ आहे. तो साधला म्हणजे पुढील धारणा प्रजोत्पादनांत होते. त्याला काम लागतो. काम हा अर्थाच्या पुढील धर्माचा विस्तार आहे. व शेवटीं कामानें जें प्रजोत्पादन होतें व जातिधारणा घडते तींत आत्म्याचें अमरत्व सिद्ध होतें. अशा कामांत तिन्ही ऋणांची सफलता झाली म्हणजे धर्माच्या विस्ताराची मर्यादा संपली. तो च मोक्ष. तेथें च व्यक्तीचे सर्व पुरुषार्थ शेवटास जातात.

आतां काम आणि अर्थ यांत काम म्हणजे कामना, इच्छा, मनीषा, आशा, प्रेम, अन्तःप्रेरणा इत्यादि अर्थांनीं तो इतर पुरुषार्थांना व्यापून आहे. कारण अगोदर कामना असल्यावांचून कोणत्या च कार्याची प्रवृत्ति व्हावयाची नाहीं आणि पुरुषार्थ साधावयाचे नाहींत. म्हणून च सृष्टि निर्माण करण्यापूर्वी प्रथमतः परमेश्वरानें कामना धारण केली —' स अकामयत '–आणि नंतर तो तपश्चर्येच्या मार्गाला लागला—' स अतप्यत । ' असा काम हा एक स्वतंत्र पुरुषार्थ आहे. आणि तो बाकींच्या तिहींबरोबर मिळून जाणारा आहे. या प्रकारें कामांत धर्म आहे, अर्थ आहे, आणि मोक्ष आहे असें म्हटलें म्हणजे धारणात्मक धर्माचा आरंभ च कामांत आहे असें म्हणावें लागतें. म्हणून परमेश्वराचें पहिलें व्यक्त रूप कामदेवाचें होय. तो च प्रजापति. त्याचे ठायीं स्त्री आणि पुरुष यांचा संबंध घडून जी प्रजासिद्धि होते त्या प्रजेंत व्यक्तीच्या आत्म्याची पुढील धारणा असते. हा सिद्धांत जसा प्राचीन वेदान्ताला मान्य आहे तसा अर्वाचीन जीवशास्त्राला हि आहे. अशा कामविषयांत ज्या स्त्री व प्रजा उपस्थित होतात त्या अर्थरूप असतात. म्हणजे कामांत च अर्थसिद्धि आहे. स्त्री हा पहिला अर्थ आणि प्रजा पुढील अर्थ. शेवटीं मोक्ष हि कामांत च आहे. कारण संसाराचें बंधन कामाच्या पर्यवसानांत प्रजेच्या ठायीं तुटत असल्यामुळें व त्यांत च एका मुख्य पितृऋणांतून मुक्ति असल्यामुळें कामांत च खरा मोक्ष सिद्ध होतो असें म्हणणें भाग आहे. या कामाव्यतिरिक्त अर्थ नामक जो दुसरा पुरुषार्थ आहे त्या शब्दाचा अर्थ काय? अर्थ म्हणजे धन, दौलत, माल, मिळकत, द्रव्य, संपत्ति इत्यादि जीविताची संपूर्ण साधनें. या रीतीनें अर्थ हा व्यक्तिनिष्ठ (Subjective) आणि वस्तुनिष्ठ (Objective) असा द्विप्रकारात्मक आहे. व्यक्तीच्या ठायीं सर्व कर्माला प्रेरक असा जर कोणता एक प्रधान हेतु असेल तर तो अंतिम सुखाचा होय. तें सुख मिळविण्याकरितां प्रथम तिला शरीराचा आश्रय लागतो. म्हणून शरीर हा व्यक्तिमात्राचा पहिला अर्थ होय. अशा अर्थामध्यें धर्म साधतो. म्हणून धारणात्मक धर्म अर्थावांचून

नाहीं. जसा धर्म तसा च काम आणि तसा च मोक्ष अर्थावांचून सिद्धीस ज़ात नाहीं. अर्थ म्हणजे हेतु. तो हेतु मोक्षविषयक धरून अर्थ म्हणजे संसार. त्या संसाराचा चांगला उपयोग केला म्हणजे मोक्ष हि त्वरित साधतो. सारांश, अर्थ = (१) हेतु, व (२) द्रव्य. यांपैकीं कोणता हि व्यक्तिनिष्ठ वा वस्तुनिष्ठ अर्थ घेतला तरी त्याचा बाकीच्या तिन्ही पुरुषार्थांशीं संबंध दिसून येतो. असा अर्थ किती व्यापक आहे हें तो एक् च शब्द जो चारी पुरुषार्थांना लावला जातो त्यावरून उघड सिद्ध होतें. त्या चोहोंना कोणी चार पुरुषधर्म, वा चार पुरुषकाम, वा चार पुरुषमोक्ष म्हणत नाहींत तर चार पुरुषार्थ म्हणतात. अर्थ आणि काम हे दोन जीवशरीराच्या पोषणाचे आणि वर्धनाचे दोन मुख्य साधनमार्ग आहेत. अर्थांत देहाचें पोषण होतें, आणि कामांत प्रजेचें उत्पादन होऊन वर्धन घडतें. या दोन्ही मार्गांनीं जें जीवाचें सम्यक् धारण होतें तो च



धर्म बनतो. अशा धर्माचें पर्यवसान अर्थ आणि काम यांपासून सुटून मोक्षांत असतें. म्हणजे धर्मांत मोक्ष व मोक्षांत धर्म साधला जातो. आणि या प्रकारें चारी पुरुषार्थ स्वतंत्र असून हि एकमेकांत मिळून गेलेले पलीकडल्या आकृतींत दर्शविल्याप्रमाणें दृष्टोत्पत्तीस येतात.

मनुष्याचें अंतिम काय ? आरिस्टॉटल्नें नीतिशास्त्राच्या आरंभीं हा प्रश्न करून त्याचें उत्तर सुख असें दिलें आहे. व त्या सुखाचा शरीर-शक्ति, द्रव्यप्राप्ति, कमोपभोग इत्यादि नाना दृष्टींनीं विचार करून इंद्रिय-विषयक (Irrational) सुख निराळें आणि बुद्धिविषयक (Rational) सुख निराळें असे त्या सुखाचे दोन भाग केले आहेत. त्यांपैकीं अतींद्रिय आणि बुद्धिग्राह्य जें सुख तें त्याच्या मताप्रमाणें मानवाचें परम अंतिम होय. हें अंतिम मानवाला आपल्या उच्च ध्यानधारणें–(meditation, contemplation) मध्यें प्राप्त होतें असें त्याचें म्हणणें आहे. भगवंतांनीं हि गीतेंत आत्यंतिक सुखाची व्याख्या अशी च केली आहे—'सुखमात्यं-तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम्।' परंतु यापेक्षां अंतिमाची अधिक शास्त्रोक्त व्याख्या करावयाची तर पुरुषार्थप्राप्ति, संपूर्ण पुरुषार्थांची म्हणजे चारी पुरुषार्थांची प्राप्ति अशी करतां येईल. अशा अंतिमावरून पुनः आरिस्टॉट-ल्नें चार कारणांमध्यें एक अंतिमकारण (Causa finalis) योजलें आहे. पण वास्तविकरीत्या तें हेतुकारण आहे. अंतिम निराळें आणि हेतु निराळा. हेतु हा कारणरूप होतो तर अंतिम हें कार्यरूप असतें. हेतु हा सदा सुखैकरूप असतो म्हणजे तो सुखदुःखाच्या द्वंद्वांतील एका सुखकोटीला चिकटून राहतो. तर अंतिम हें उभय सुखदुःखात्मक द्वंद्वाला धरून सिद्ध होतें. म्हणून सदा हेतूनें प्रवृत्त झालेली क्रिया अंतिमांत सफलता पावते च असें नाहीं. तर क्वचित् ती हेतुविरुद्ध हि फल निर्माण करिते. म्हणून च भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनाला 'कर्म कर पण फलासक्ति धरूं नको' असें वारंवार बजावलें आहे. कारण अंतिमप्राप्तीला एक च हेतुधारणकर्ता असून चालत नाहीं तर तेथें अधिष्ठान, करण, चेष्टा आणि सर्वांत मोठें म्हणजे दैव अशीं दुसरीं अनेक कारणें सज्ज असावीं लागतात. असा हेतु

क्रियेला प्रवृत्त करतो आणि क्रिया धर्मार्थकाममोक्षादि चतुर्विध पुरुषार्थांना धरून चालते. तथापि सर्व च क्रिया पुरुषार्थसाधक होतात असें नाहीं तर कांहीं क्रिया पुरुषार्थांना विरोध हि करतात. ज्या क्रिया पुरुषार्थांना विरोधक होतात त्या असत्फलें निर्माण करतात. पण ज्या पुरुषार्थ साधतात त्या कालांतरानें परम अंतिमाप्रत प्राप्त होतात. परम अंतिम हें पुनः एकरूप च असतें. परंतु हें रूप आतां द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्देशिलें जात नाहीं तर तें यथार्थ द्वंद्वातीत निर्द्वंद्वपद पावतें. अर्थात् तेथें सुख नाहीं व दुःख नाहीं अशी ती परम शांतीची, परब्रह्माची, परमेष्ठीपर परमात्म्याची स्थिति असते. हेतु आणि अंतिम या दोहोंमध्यें दरम्यान् जो द्वंद्वाचा सर्व पसारा नाना कर्मरेषांवर उमटून येतो त्यांतील पुरुषार्थांमधून जाणाऱ्या कर्मरेषा यथार्थकर्माच्या म्हणजे यज्ञार्थकर्माच्या असतात. परंतु तदितर रेषा अन्यथाकर्माला धरून नाना असत्फलांत विराम पावतात. असा हा मूल कारणरूप हेतु आणि कार्यरूप परम अंतिम यांचा पुरुषार्थांच्या कर्ममार्गावरील संबंध पुढील आकृतीवरून चांगला विशद होईल. डॉ. लोवेन्फेल्ड् यानें डॉ. ओस्ट्वाल्ड पासून हेतु आणि कर्म यांना अनुलक्षून जें फलाच्या मापनाचें गणीतागत समीकरण घेतलें आहे तें येणेंप्रमाणें:—

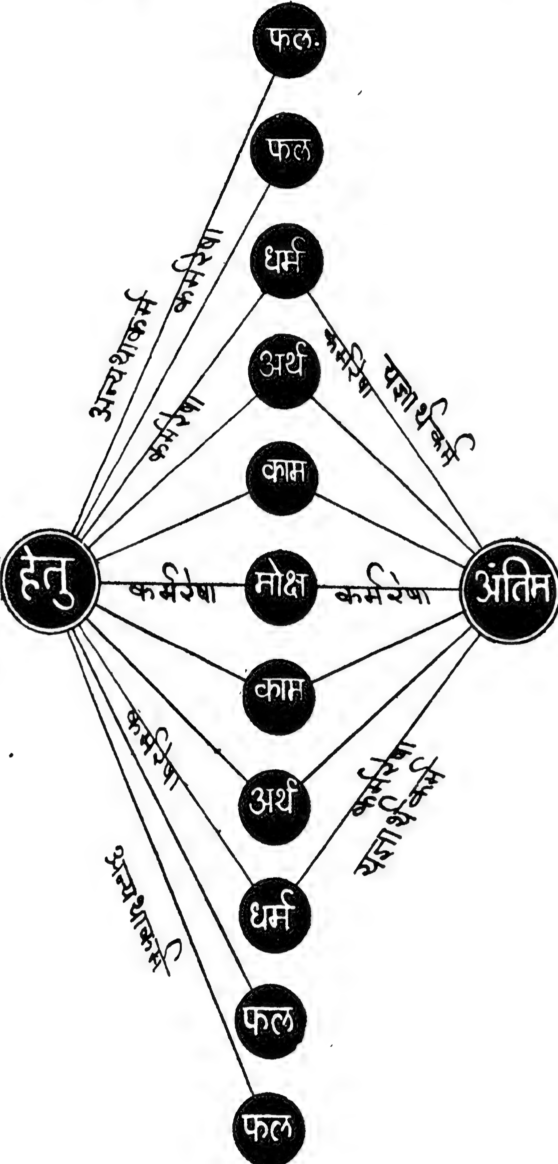
$$G = (E + W)(E - W) = E^2 - W^2$$

म्हणजे फल=(कर्म+हेतु) (कर्म−हेतु) = कर्म^२−हेतु^{२}

येथें G = फल म्हणजे सुखैक फल. E = energy spent = कर्मशक्ति. W = will = कर्मप्रवर्तक हेतु. अर्थात् या समीकरणावरून कर्माचें अंतिम फल हें कर्त्याच्या हेत्वनुसार किती प्रमाणांत सुख निर्माण करितें हें बरोबर समजून येणार आहे.

सुखदुःखाच्या द्वंद्वानें अन्वित सदसत्फलें

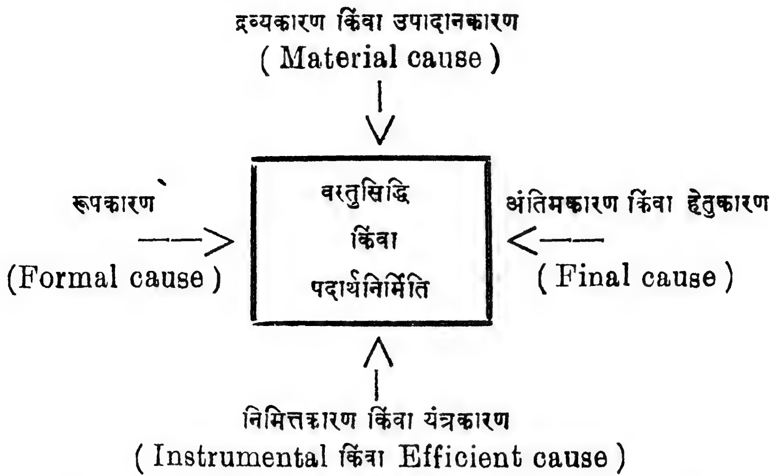
सुखदुःखात्मक द्वंद्वांतील एक च सुखकोटी
मूळसुखैकभावरूप



सुखदुःखाच्या द्वंद्वापलीकडे निर्द्वंद्व
आत्यंतिक सुखात्मक परमफल

सुखदुःखाच्या द्वंद्वानें अन्वित सदसत्फलें

मानवी पुरुषार्थ चतुर्विध आहेत आणि मानव हा समाजाशीं अंगरूपानें नित्य संबद्ध आहे. असा समाज सामष्टिक धारणेला धरून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र अशा चार वर्णांनीं युक्त आहे, तर त्यांतील आश्रमव्यवस्था वैयष्टिक उन्नतीला धरून ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ आणि संन्यास या चार विभागांत विभागली गेली आहे. पुनः धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या चार पुरुषार्थांत शेवटचा जो अभाव-प्रत्ययी मोक्षार्थ त्यांत जर मानवोन्नतीचें पर्यवसान मानलें तर पहिले तीन धर्म, अर्थ आणि काम हे भावप्रत्ययी पुरुषार्थ आपआपल्या ठिकाणीं चतुर्विध असल्याचें च दिसून येणार आहे. म्हणजे त्यांतील प्रत्येकाच्या सिद्धीला चार चार कारणें आवश्यक आहेत. पैकीं पहिला धर्म हा पुरुषार्थ मानवी कर्माचाराला अनुलक्षून द्विविध आहे,—(१) स्वोन्नत्यर्थ धार्मिक आचरणात्मक, आणि (२) समाजसिध्द्यर्थ नैतिक आचरणात्मक. धार्मिक मार्गावर यज्ञ, दान, तप आणि भक्ति हे चार आणि त्यांना अनसरून ज्ञान, योग, जप आणि नाम हे दुसरे चार पर्याय उत्पन्न होणारे आहेत; तर नैतिक मार्गावर सुखवाद (Hedonism), उपयुक्ततावाद (Utilitarianism), स्वात्मवाद Egoism), आणि परात्मवाद (Altruism) हे चार वाद उपस्थित झालेले दिसणार आहेत. दुसरा अर्थ नामक पुरुषार्थ वस्त्वंतर्गत पाहिला म्हणजे त्याच्या सिद्धीला चार च कारणें आरिस्टॉटल्नें कथन केलीं आहेत; तीं (१)द्रव्य-कारण (Material cause), (२) रूपकारण (Formal cause), (३) निमित्तकारण (Instrumental cause), आणि (४) अंतिमकारण (Final cause) हीं होत. शेवटीं तिसरा पुरुषार्थ जो काम त्याचीं प्रजासंपादनार्थ लिंगशास्त्रवेत्ते चार च अंगभूत कारणें सांगतात, (१) स्त्री, (२) पुरुष, (३) संयोग, आणि (४) रस. यांपैकीं अर्थशास्त्रांतील वस्तुसिद्धीचा किंवा पदार्थनिर्मितीचा चतुष्कोण येणेंप्रमाणें दर्शविला जातो. त्यावरून बाकीच्या इतर चतुष्कोणांची सहज कल्पना करतां येण्यासारखी आहे.



आतां या चतुर्विध पुरुषार्थांतील धारणात्मक धर्म हा सर्वव्यापक आहे. तो संपूर्ण साशनानशन किंवा जीवाजीव सृष्टीला व्यापून राहतो. जसें,–सूर्यचंद्राचा धर्म, पर्जन्याचा धर्म, पृथ्वीचा धर्म, वनस्पतीचा धर्म, प्राण्याचा धर्म, मानवाचा धर्म, स्त्रीचा धर्म, पुरुषाचा धर्म, राजाचा धर्म, प्रजेचा धर्म, इत्यादि. अशा धर्माचें वर्तुळ सर्व अर्थांच्या बाहेर घेतलें म्हणजे त्याच्या आंत बाकीचे अर्थ, काम आणि मोक्ष हे एकाचे आंत एक राहतात. म्हणजे प्रथम धर्माचे पोटांत अर्थ येतो. अर्थावर सर्व प्राणिमात्रांचें जीवन व पोषण अवलंबून असतें. मूळ अर्थ म्हणजे अन्न. अन्नानें जीवशरीराचें पोषण घडतें. म्हणून म्हटलें—'अन्नेन भूतानि जायन्ते। जातानि अन्नेन वर्धन्ते' इति. अर्थाचे पोटांत काम येतो. एकदां अर्थ साधला म्हणजे मागाहून कामाची चिंता. अर्थ च नाहीं तर काम कोठून येणार ? कामाचें मुख्य काम प्रजोत्पादन. प्रजोत्पादन हा जीवसृष्टींतील प्राणिमात्राचा दुसरा नियम. अर्थ हा एकेका व्यक्तीला धरून चालतो. काम हा प्रजेला धरून म्हणजे अनेकांच्या संगतिकरणांत सिद्ध होतो. अर्थामध्यें वैयक्तिक स्वार्थ साधतो. कामामध्यें सामष्टिक अर्थ संपादला जातो. अर्थात् समाजाची स्थापना कामामध्यें आहे. काम नाहीं तर प्रजा नाहीं आणि प्रजा नाहीं तर समाज नाहीं. अशा समाजाच्या

अन्तर्भूत विवाह, कुटुंब, जाति, वर्ग वगैरे संस्था उत्पन्न होतात. अर्था-मध्यें व्यक्तीची जीवितयात्रा पार पडते. कामामध्यें जातीचें संवर्धन घडून येतें. असे हे धर्म, अर्थ आणि काम तीन पुरुषार्थ झाले म्हणजे चौथा पुरुषार्थ मोक्ष पुढें येतो. तो शुद्ध वैयक्तिक आहे. व्यक्तीचे अर्थ आणि काम उत्तम प्रकारें धर्माच्या नियंत्रणाखालीं साधले म्हणजे ती व्यक्ति मोक्षाला पात्र होते व त्या मोक्षांत धर्माचें पर्यवसान दिसून येतें.

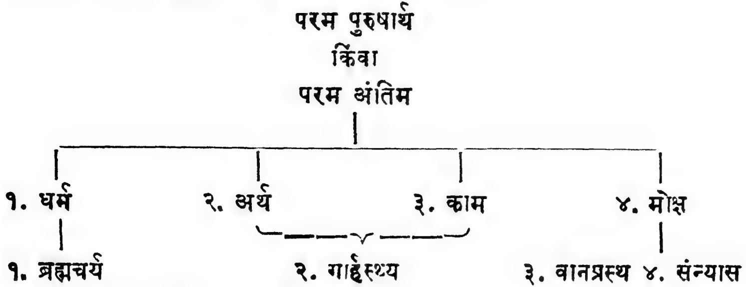
या प्रकारें धर्म हा पुढील अर्थ काम आणि मोक्ष ह्या तिहींना व्यापून आहे. तो जेव्हां मधल्या अर्थकामांना वगळून एकट्या मोक्षाकडे पाहतो तेव्हां एकांगी होतो व निरुपयोगी ठरतो. असा धर्म जगताचा विघात करतो. कारण जगताची धारणा अर्थकामांत असते. तथापि खरा धर्म अर्थाला विसरत नाहीं. कारण अर्थ हा व्यक्तीच्या स्थितिधारणेला च आवश्यक आहे आणि धर्माची व्याख्या 'जगतः प्रतिष्ठा' म्हणजे व्यक्तिमात्राची स्थितिधारणा अशी आहे. म्हणून अगदीं शुद्ध निर्भेळ एकांतिक मोक्ष घेतला तरी त्याला थोडा अर्थ हा लागतो च. मात्र तो कामाची प्रतिष्ठा करीत नाहीं. येथें च ब्रह्मचर्यांतून संन्यास ही भावना निपजते. तींत विवाह केल्यावांचून म्हणजे गार्हस्थ्याच्या जबाबदाऱ्या घेतल्यावांचून मोक्ष साधण्याची प्रबळ इच्छा असते.

धर्म हा केवळ शरीरधारणेपुरता घेतला म्हणजे त्यांत फक्त अर्थाचा अन्तर्भाव होतो. त्याची मर्यादा तितकी च अर्थप्राप्तिपर्यंत राहते. ती पुढें कामांत उतरत नाहीं, व कामांत उतरल्यावांचून व्यक्तीची काय किंवा समाजाची काय पुढें प्रगति व उन्नति नाहीं. उदाहरणार्थ, सेसिल् ऱ्होड्स घ्या. हा स्त्रीद्वेष्टा होता. याला स्त्री नको होती व प्रजा हि नको होती. त्याची तृष्णा धन, अपरंपार धन, म्हणजे अर्थप्राप्ति येवढी च होती. पण प्रजेच्या अभावीं त्या धनाचा उपभोक्ता कोण? ही समाजाची निकृष्टा-वस्था आहे हें त्या समाजाचें चतुर्विध पुरुषार्थांच्या दृष्टीनें थोडें बारकाईनें निरीक्षण केलें कीं तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. धर्मार्थकाममोक्ष या चतुष्टयांत धर्म हा धारणात्मक म्हटला म्हणजे शरीराचें केवळ संरक्षण

झालें कीं धर्म साधला. ही पशूपेक्षां थोडी वरच्या दर्जाची पण समाजाची शेवटची निकृष्ट शूद्रस्थिति होय. येथें 'सहनाववतु'=आपण एकमेक सहसंरक्षण करूं येवढी च कामना प्रकट होते. अर्थ ही धर्माच्या पुढली पायरी आहे. तींत धर्म किंचित् वर चढतो. त्यांत तो अर्थयुक्त होऊन धनाची निष्पत्ति झाली कीं तींत समाजाला शूद्राच्या वरची वैश्यस्थिति प्राप्त होते. येथें च वेदांचा प्रथमोदय होतो असें म्हटलें आहे. कारण प्रथमजात ऋग्वेदापासून वैश्यांचा जन्म होतो असें तैत्तिरीय वचन आहे—'ऋग्भ्यो जातं वैश्यं वर्णमाहुः ।' या स्थितींत 'सहनौ भुनक्तु'=आपण एकमेक सहभोजन करूं अशी अधिक वरची वृत्ति निपजते. अर्थापुढें काम हा तिसरा पुरुषार्थ होय. येथें धर्माचें अधिक वर्धन घडतें. धर्म कामयुक्त झाला कीं तेथें प्रजा आली, वीर्य आलें, आणि तें वाढविण्यांत शत्रुहनन हि आलें. ही समाजाची उच्चतर स्थिति आहे. ती क्षत्रियप्रधान आहे. तींत 'सहवीर्यं करवावहै'=आपण एकमेक सहवीर्य करूं ही कामना आहे. शेवटीं मोक्ष हा चौथा पुरुषार्थ म्हटला आहे. ही धर्माची अंतिम स्थिति होय. येथें धर्म पूर्णता पावतो. असा धर्म मोक्षदायक झाला कीं तेथें समाजाला पूर्ण स्वातंत्र्य येतें. त्यांत व्यक्तीची पूर्णता होते. असे हे मोक्षाचे ठायीं चारी पुरुषार्थ एकवटले म्हणजे त्यांत च विज्ञानांत ब्रह्मसिद्धि घडून येते. ही समाजाची परमोच्च ब्राह्मणप्रधान स्थिति होय. तींत 'तेजस्विनावधीतमस्तु'=आपण एकमेक अध्ययन करूं म्हणजे ज्ञानसंपादन करूं, तेजस्वितेला पात्र होऊं म्हणजे देवभावाला जाऊं अशी अत्युच्च कामना उमटते. या प्रकारें या चार पुरुषार्थांबरोबर चातुर्वर्ण्याची सिद्धि होऊन त्यांत 'माविद्विषावहै'=आपण एकमेकांचा द्वेष टाकून देऊं अशी परमोच्च समाजोपकारक व समाजधारक स्थिति निर्माण होते.

आतां या पुरुषार्थचतुष्ट्याचा जसा वरीलप्रमाणें चातुर्वर्ण्य समाजांतील चार वर्णांशीं संबंध येतो तसा च तो त्यांतील चार आश्रमांशीं हि निगडित असलेला दृष्टीस पडतो. हे चार आश्रम म्हणजे (१)

ब्रह्मचर्य, (२) गार्हस्थ्य, (३) वानप्रस्थ, आणि (४) संन्यास, हे होत. हा त्यांचा संबंध पुढीलप्रमाणें दर्शवितां येईल.—



आरिस्टॉटल्नें मनुष्याचें परम अंतिम सुख म्हणून म्हटलें आहे. परंतु हें सुख वस्तुतः पुरुषार्थचतुष्टयांत च सिद्ध होतें. धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या पुरुषार्थचतुष्टयांत धर्म प्रथम आणि मोक्ष शेवटीं आला आहे. आणि मध्यंतरीं अर्थ व काम आहेत. धर्मांतील धारणा बंधनयुक्त असते तर मोक्ष हा बंधनापासून मुक्तता दर्शवितो. ही मुक्तता इतकी कीं जन्ममरणांपासून कायमची सुटका. तिला च कैवल्य, निर्वाण, किंवा ब्रह्मनिर्वाण अशीं नांवे आहेत. हे चार पुरुषार्थ आश्रमसंस्थेंतील चार आश्रमांशीं जोडून आहेत. किंवा उलटपक्षीं चार आश्रम हे चार पुरुषार्थांशीं जोडून आहेत. धर्म म्हणजे धारणा म्हटली, कीं तींत व्यक्तीची संपूर्णशः धारणा येते. जींत शरीराची, मनाची, बुद्धीची व आत्म्याची धारणा घडेल तो धर्म होय. धारणेमध्यें स्थिति आणि उन्नति या दोन्ही गोष्टी समावेश पावतात. म्हणून धर्म हा व्यक्तीची सुस्थिति राखून तिला उन्नतीला नेतो. धर्मांत जी एक मुख्य गोष्ट पाहिली पाहिजे, ती ही कीं व्यक्तीचा अधःपात होतां कामा नये. अर्थात् धर्माचार असे पाहिजेत कीं त्यायोगें व्यक्तीचा अधःपात होणार नाहीं. व्यक्तीला आपल्या तपाच्या बळावर जें स्थान एकदां मिळालें त्यापासून ती ढळतां कामा नये. या बाबतींत धर्माची व्यवस्था ज्याप्रकारची पाहिजे त्या प्रकारची वर्णाश्रमांत आहे. या धर्मांत एकवार व्यक्ति वर चढली नाहीं तरी चालेल, पण ती खालीं येतां कामा नये इकडे सर्व कटाक्ष आहे.

म्हणून वर्णाश्रमधर्मांत आरूढपतिताला प्रायश्चित्त नाहीं, तो आत्मघातकी कशानें शुद्धि पावणारा नाहीं असें रामानुजभाष्यांत म्हटलें आहे.—

'आरूढं नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते द्विजः ।
प्रायश्चित्तं न पश्यामि येन शुध्येत् स आत्महा ॥'

इतिहासांत याचें मोठें उदाहरण म्हणजे ज्ञानेश्वराच्या बापाचें होय. हा मोठा ज्ञानी तपोनिष्ठ व वैराग्यशाली ब्राह्मण होता. तो तरुण वयांत स्त्रीचा त्याग करून चतुर्थाश्रमांत गेला. पण पुढें पश्चात्तापानें खेद पावून दुसऱ्यांच्या सांगण्यावरून परत स्त्रीला घेऊन गृहस्थाश्रमांत खालीं उतरला. येथें च त्याला आरूढपतितत्व प्राप्त झालें व तो समाजाच्या नियमधर्माप्रमाणें चांडालवत् मानला जाऊन समाजांतून म्हणजे जातींतून बहिष्कृत झाला. त्यांत समाजाचा कांहीं दोष नव्हता. दोष घडला असेल तर तो व्यक्तीच्या हातून. कारण व्यक्तीला कोणी आपण होऊन तिच्या शक्तीच्या बाहेर वर चढ म्हणून सांगत नाहीं. ती आपल्या स्वेच्छेनें वर चढण्यास जाते. अर्थात् एकदां वर चढल्यावर मात्र खालीं उतरणें हा समाजाच्या दृष्टीनें गुन्हा होतो. कारण त्यांत लोकांना वाईट धडा मिळतो व धर्माची हानि घडते. म्हणून च वर रामानुजाचार्यांनीं अशा आरूढपतित आत्महनाला प्रायश्चित्तानें शुद्धता नाहीं म्हणून यथार्थ सांगितलें आहे. व तो तरी त्यांनीं जुन्या स्मृतिकारांचा व धर्मशास्त्रज्ञांचा च अनुवाद केला आहे. येथें ज्ञानेश्वराच्या बापाचा जो अपराध घडला तो सामाजिक व्यवस्थेनुसार ठरलेल्या सांकेतिक धर्मस्वरूपाचा होता. पण त्याची झळ त्याच्या ज्ञानी संततीला लागली. हीं मुलें यद्यपि शुद्ध ब्राह्मण आईबापांची ज्ञानसंपन्न असलीं तरी जातिबहिष्कृत होतीं. त्यायोगें तीं उपनयनविवाहादि धार्मिक संस्कारांना आंचवलीं. तथापि त्यायोगें त्यांना वर्णाश्रमधर्म न जुमानणाऱ्या नाथसंप्रदायांत चांगला आश्रय मिळाला व त्या संप्रदायांतील भक्तियुक्त योगाचा सहजासहजीं लाभ घडून आला. या योगमार्गांत ज्ञानेश्वराचा थोरला भाऊ आणि गुरु निवृत्तिनाथ हा पूर्ण निष्णात होता. ज्ञानेश्वर हा सत्कवि होता. म्हणून ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ

या दोघा भावांच्या ज्ञानाचा परिपाक आहे. आतां या चारी भावंडांना ब्राह्मणाचें वाहन जो घोडा तो ठेवण्याचा जातिनिर्बंधानें च अधिकार नसल्या कारणानें त्यांचें वाहन चांडाळाला योग्य असा रेडा होता. म्हणून जेव्हां एकदां त्यांची व पैठणच्या ब्राह्मणांची कांहीं बोलाचाली झाली तेव्हां त्यांनीं ब्राह्मणांना अनुलक्षून अर्थशून्य वेदपठण मनुष्याच्या मुखानें बाहेर पडलें काय किंवा त्यांच्याजवळ जो त्यांची गोणी वाहणारा रेडा होता त्यासारख्या पशूच्या मुखानें तें बाहेर उमटलें काय सारखें च असें जें केवळ निर्भत्सनापर अर्थवादात्मक औपरोधिक वाक्य उच्चारलें त्याची च पुढें त्यांच्या भक्तगणांनीं रेड्याच्या तोंडून वेद वदविल्याची कहाणी सजविली. असा हा रेडा पुढें कांहीं कालानें पैठणपासून आळंदीच्या वाटेवर अळेगांवानजीक मृत झाला. तेथें त्याची समाधि आज मितीला दृष्टीस पडणारी आहे व तें रेडेश्वराचें देऊळ म्हणून वारकरी लोकांत प्रसिद्ध आहे.

असो; तर वर्णाश्रमधर्माची मुख्य दृष्टि, व्यक्ति आपल्या तपश्चर्येच्या बळावर जितकी मोठी होईल तितकी तिला मोठी होऊं द्यावी व तिच्या हातून अधिक तपश्चर्या घडली नाहीं तरी निदान झालेल्या तपश्चर्येचें फळ तिनें उपभोगावें व कालांतरीं तिला अनुकूल परिस्थिति येईल तेव्हां तिनें वर चढावें, इकडे आहे. अर्थात् व्यक्तीला जितकें उंच चढवितां येणें शक्य आहे तितकें तिला चढवून तिची उन्नति करणें व तिला परम पदाला पोंचविणें म्हणजे ब्रह्मपद मिळवून देणें यांत च वर्णाश्रमधर्माचें संपूर्ण सार आहे. या एका च दृष्टीनें त्यानें उच्च ब्राह्मणवर्णाचे धर्माचार किंवा आचारधर्म ठरविलेले दिसून येणार आहेत. गौतमधर्मसूत्रांत असे धर्माचार पांच प्रकारचे सांगितले आहेत.–(१) वर्णधर्म—जसें ब्राह्मणाचें उपनयन; (२) आश्रमधर्म–जसें ब्रह्मचाऱ्याचें समिदाधान; (३) उभयधर्म–जसा ब्राह्मण ब्रह्मचाऱ्याचा पलशदंड; (४) गुणधर्म–जसें ब्राह्मणाचें ऋतसत्य व अध्ययनयजन; (५) नैमित्तिक धर्म–जसें आचारचुकीबद्दल प्रायश्चित्त. पुनः या आचारमार्गांत पापपुण्याच्या दृष्टीनें पापाचे

पांच प्रकार कथन केले आहेत.–(१) अयाज्ययाजन म्हणजे पतिताचा यज्ञ करणें (एखाद्या पीठस्थ धर्मगुरूनें मद्यप्याच्या घरीं जाऊन त्याच्याकडून पाद्यपूजा करवून घेणें हें या च पापाच्या सदरांत पडण्यासारखें आहे); (२) अभक्ष्यभक्षण म्हणजे मद्यमांसादि सेवन करणें; (३) अवद्यवदन म्हणजे असत्य बोलणें; (४) शिष्टस्य अक्रिया म्हणजे संध्यादि विधिवत् आचरण न करणें; (५) प्रतिषिद्ध सेवन म्हणजे चोरी इत्यादि निषिद्ध गोष्ट करणें. या सर्व पापांना प्रायश्चित्तें असलीं तरी त्याबद्दल मतभेद आहेत. कारण प्रायश्चित्त केलें म्हणून केलेल्या कर्माचें फळ चुकत नाहीं. हा आध्यात्मिक न्याय झाला. व्यावहारिक न्यायानें श्रुतीनें प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत तीं धर्मशास्त्राला मान्य आहेत. प्रायश्चित्त शब्दाचा अर्थ तपाचा निश्चय हा मागें दिला च आहे. स्त्रीच्या बाबतींत प्रजेची वृद्धि आणि वर्णाची शुद्धि या दोन सामाजिक तत्त्वांकडे पाहून दोन च पापें सांगितलीं आहेत, तीं (१) भ्रूणहत्या, आणि (२) हीनवर्णसेवा हीं होत–'भ्रूणहनि हीनवर्णसेवायां च स्त्री पतति।' येथें धारणात्मक धर्मानुसार कायावाङ्मन या त्रयीला धरून नास्तिक तीन प्रकारचे मानले आहेत. ते क्रियादुष्ट, वाग्दुष्ट, आणि मनोदुष्ट हे होत—

"नास्तिकास्त्रिविधा ज्ञेया धर्मज्ञैस्तत्त्वदर्शिभिः।
क्रियादुष्टो मनोदुष्टो वाग्दुष्टश्चेति ते त्रयाः॥"

व्यावहारिक मीमांसकांच्या मतें मनुष्याच्या ठिकाणचे दोष जाऊन गुण आले कीं तो खरा 'अपहतपाप्मा' होतो व मोक्षाला अधिकारी बनतो. दोष नाहींसे करण्यास तप पाहिजे व गुण आणण्यास संस्कार पाहिजेत तर च ही द्विप्रकारात्मक योग्यता येईल असें तंत्रवार्तिकांत कुमारिलभट्टानें म्हटलें आहेः—'योग्यता च सर्वत्र द्विप्रकारा दोषापनयनेन गुणान्तरोपजननेन वा भवति। तत्र संस्कारा गुणान्तरमुपजनयन्ति तपश्च दोषानिर्घातं करोति।' इति.

एवंविध चतुर्विध पुरुषार्थांतील पहिला पुरुषार्थ धर्म हा व्यक्तीच्या मागें पहिल्या आश्रमांत लागतो. पहिला आश्रम ब्रह्मचर्याचा. त्या आश्र-

मांत (१) अध्ययन, आणि (२) यजन, हे मार्ग व्यक्तीला अवलंबावे लागतात. अध्ययनांत तिला ज्ञानप्राप्ति होते. तथापि हें अध्ययन पितृगृहीं नसून गुरुगृहीं असल्यामुळें व्यक्तीला सर्व च बाजूंनीं उत्तम वळण लागतें. तिचें मन सुदृढ होतें आणि बुद्धि विकास पावत जाते. अध्ययनांत ज्ञानार्जनाबरोबर जी शिस्त यावी लागते ती येथें येते. हें च शिक्षण. हा शब्द शक्=शकणें, बलवान् होणें या धातूपासून निघाला आहे. ज्यांत शरीर, मन आणि बुद्धि बलसंपन्न होतात तें च खरें शिक्षण होय. अशी सर्वांगी बलप्राप्ति ब्रह्मचर्याश्रमांत आहे. पुनः येथें या आश्रमांत च यज्ञाचा मूलारंभ आहे. यज्ञ हें जगताचें आद्य तत्त्व आहे. त्यावर जगताची, मानवाची व मानवसमाजाची धारणा आहे. अशा यज्ञाचा पहिला धडा बटूला ब्रह्मचर्याश्रमांत मिळतो व याप्रकारें ब्रह्मचर्याश्रमांत धर्माची सुरवात होते. अर्थात् धर्मामध्यें विद्याभ्यास आणि यज्ञकर्मानुष्ठान दोन्ही समांतर चालतात.

आतां जो धर्म प्रथमपुरुषार्थ म्हणून लेखला आहे तो अत्यंत व्यापक वैश्विक स्वरूपाचा आहे. त्यांत व्यष्टि आणि समष्टि किंवा व्यक्ति आणि समाज या दोहोंची सारखी धारणा आहे. अर्थात् मानवी व्यक्तीच्या धारणेला अनुसरून जी त्याची मांडणी पहिल्या आश्रमांत आद्य पुरुषार्थ मानून केली आहे ती यथायोग्य च आहे. तथापि तो पुरुषार्थ कायम शेवटपर्यंत नजरेसमोर रहावा असा त्यांत अभिप्राय आहे. म्हणून च अशा धर्मांतून पुढें व्यक्तीच्या सुखाचे अर्थकामादि एकेक पर्याय निघतात. पहिला पर्याय अर्थ म्हणजे द्रव्योत्पादन होय. या द्रव्यांत च स्त्रीचा अन्तर्भाव होतो. द्रव्य निराळें आणि स्त्री निराळी असें नाहीं. 'धन' या शब्दांत दारा, सुत, दास, दासी, पशु, मालमत्ता इत्यादि सर्व जीवाजीव पदार्थ अन्तर्भाव पावतात. असें धन म्हणजे मत्ता हें तत्त्व स्वीकारलें म्हणजे स्त्री ही त्या मत्तेंत येते. स्त्री स्वतंत्र नाहीं. ती पुरुषाची मत्ता आहे. ही गोष्ट नाकारून चालणार नाहीं. हल्लीं जगतांत जे जे समाज विद्यमान आहेत ते सर्व यच्चयावत् हें तत्त्व मानून च बनलेले आहेत.

हें तत्त्व काढून घेतलें कीं कोणता हि समाज लय पावेल यांत संशय नाहीं. मग तो समाज रानटी असो वा सुधारणेच्या शिखरास पोंचलेला असो. निसर्गांत सर्वत्र एक च नियम आहे. समाज सिद्ध होण्यापूर्वीं निसर्गाकडे म्हणजे पशुसृष्टीकडे पहा. मनुष्य जेव्हां पशुतुल्य केवळ द्विपाद प्राणी असेल तेव्हां समाज नव्हता असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. समाज सिद्ध झाल्याबरोबर त्या द्विपाद पशूला मनुष्यपणा आला. अशा समाजाची सुरवात कुटुंबापासून झाली. कुटुंब विवाहांतून वर उमटलें. आणि विवाह हा जेव्हां स्त्रीनें पुरुषाला आत्मार्पण केलें, जेव्हां ती त्याची अर्धांगी झाली व त्याच्या पुढें विनीत होऊन त्याची मत्ता बनली तेव्हां घडून आला. विवाह अगोदर कां कुटुंब अगोदर हा वादाचा प्रश्न आहे. स्त्री अगोदर कां पुरुष अगोदर, झाड अगोदर कां बीज अगोदर, या सारखा च हा प्रश्न बिकट आहे. वास्तविकरीत्या दोन्ही सहाभिव्यक्त आहेत. स्त्रीनें जेव्हां आपल्या स्वतःच्या व स्वप्रजेच्या संरक्षणार्थ पुरुषाचें स्वामित्व पतकरिलें तेव्हां च त्या क्षणीं पहिली कुटुंबसंस्था सिद्ध झाली. तत्पूर्वीं जनावराप्रमाणें स्त्रीचा आपल्या संततीवर ताबा असेल किंवा ती त्याची एकटी च मालकीण हि असेल. पण ही मालकी तिला फार काळ टिकवतां येत नसे. ही मातृसत्ताक पद्धति होय. ती हीनबल असल्याकारणानें साहजिक च लवकर नष्ट झाली. त्यानंतर पितृसत्ताक पद्धति आली. पुरुष हा बलानें श्रेष्ठ आहे. त्याचेकडे आतां आपल्या प्रजेचें रक्षण आणि संगोपन सोंपविल्याकारणानें स्त्रीचा प्रश्न सोपा झाला. पुरुषानें हि तिच्या स्वतःच्या आणि तिच्या अपत्याच्या रक्षणाची व पोषणाची ही जबाबदारी आपणावर घेतली. परंतु त्याकरितां तिला जो करभार द्यावा लागला तो आपलें स्वतःचें स्वातंत्र्य गमावणें हा होय. पुरुष हा आतां तिचा पति व भर्ता झाला आणि तेव्हांपासून तिचें स्वातंत्र्य लोप पावलें. मनु जेव्हां ' न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हेति ' असें विधान करतो तेव्हां तो निसर्गतः सिद्ध झालेल्या कुटुंबसंस्थेंतील म्हणजे मानवी समाजांतील स्त्रीचा आद्य नियम सांगतो. स्त्रीनें

हें स्वातंत्र्य फुकट गमावलें नाहीं. पुरुषाला तिच्याकरितां श्रम पडत आहेत. प्राचीन याज्ञवल्क्यानें जें म्हटलें आहे कीं कोणी हि कोणाकरितां कांहीं करीत नाहीं तर जो तो आपल्या सुखाकरितां झटत असतो— " न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति "=अरे पतीच्या कामार्थ कांहीं कोणा स्त्रीला पति प्रिय होत नाहीं तर स्वतःच्या कामार्थ पति प्रिय होतो,—तें अक्षरशः खरें आहे. अर्थात् स्त्रीनें आपलें स्वातंत्र्य गमावून पुरुषाच्या आधीन होण्यांत कांहीं चूक केली नाहीं तर स्वसुखार्थ तिनें ही गोष्ट जाणूनबुजून केली आहे. परंतु त्याबरोबर च तिला मान्यता देण्यांत पुरुषाला हि आपलें स्वातंत्र्य गमावणें प्राप्त झालें आहे. हा च उभयतां स्त्रीपुरुषांचा उच्च समष्टि-सिद्धीकरितां आत्मयज्ञ होय. यावरून इब्सेन् प्रभृति जे अर्वाचीन युरोपी साहित्यिक म्हणतात कीं स्त्री ही स्वतंत्र आहे, पुरुषाची मत्ता नाहीं, हें खरें नाहीं. स्त्री ही सर्वथैव पुरुषाची मत्ता आहे. ह्या सर्व खोट्या गोष्टी समाजांत ज्या झपाट्यानें प्रसृत होत आहेत त्या केवळ समाजाच्या जोरावर होत. मनुष्याच्या मागचा समाजाचा आश्रय काढून घ्या, निसर्गाची सर्वस्वातंत्र्याची स्थिति निर्माण होऊं द्या, आणि मग काय होतें तें पहा. स्त्रिया कधीं हि इब्सेन्चें ऐकणार नाहींत. त्या एकदम पुरुषाच्या आधीन होतील, त्यांच्या मत्तेखालीं सुखानें जातील. कारण ह्या गोष्टी कृत्रिम करारानें होत नसतात. तर त्या निसर्गाच्या नियमानें घडून येतात. त्या अज्ञानानें नाकारून हाणून पाडण्यास मात्र कृत्रिम उपाय योजावे लागतात. अर्थात् ते निसर्गाच्या विरुद्ध असल्याकारणानें फार काळ टिकूं शकत नाहींत. सारांश, स्त्री ही पुरुषाची मत्ता आहे. ती स्वतंत्र नाहीं. ही गोष्ट निसर्गाच्या घटनेनुसार घडून आलेली आहे. ती कोण्या पार्लमेंटासारख्या राजसत्तेनें ठरविलेली नाहीं. तींत स्त्रीला, पुरुषाला व प्रजेला सुख आहे. कारण तींत विवाहाला स्थैर्य आहे, कुटुंबाची सिद्धि आहे, समाजाची धारणा आहे, आणि व्यक्तीला परमपुरुषार्थाची प्राप्ति आहे.

द्वितीय पुरुषार्थ जो अर्थ त्यांत वरीलप्रमाणें स्त्रीचा अन्तर्भाव होतो. आतां येथें ब्रह्मचर्यांत धर्माची घडी बसल्यानंतर पुढें अर्थ साधण्याकरितां गार्हस्थ्य येतें. हा दुसरा आश्रम होय. या आश्रमांत विवाहाबरोबर गृह व गृहमेधिनी येतात. येथें अध्ययन समाप्त झालेलें असलें तरी यज्ञ कायम राहतो. किंबहुना येथें यज्ञाची वृद्धि होते. कारण यज्ञांत च प्रजासिद्धि म्हणजे ब्रह्मप्राप्ति आहे. हा यज्ञ यजमान आणि पत्नी म्हणजे पुरुष आणि स्त्री या उभयतांनीं मिळून साधावयाचा असतो. अशा गृहस्थापनेबरोबर अर्थसिद्धि झाल्यानंतर त्यांत च पुढें कामार्थ उद्भवतो. हा तिसरा पुरुषार्थ होय. या पुरुषार्थांत एका बाजूनें स्त्रीपुरुषांना वैयक्तिक सुख प्राप्त होऊन दुसऱ्या बाजूनें प्रजासिद्धि घडून येते, आणि त्यांत च धर्माची सफलता होते. कारण धर्म म्हणजे धारणा म्हटलीं कीं त्यांत केवळ व्यक्तिसुखावर च दृष्टि नसते तर प्रजानिर्मितीवर असते. कारण प्रजानिर्मितींत जातीचें रक्षण होतें. म्हणून च वैदिक विधींत स्त्रीपुरुषांचा विवाह हा धर्माकरितां म्हणजे प्रजोत्पादनाकरितां सांगितला आहे. विवाहाबरोबर यजमान–पत्नींच्या मागें जो अग्निहोत्र धर्म लागतो त्यांत अन्नसंपादन, प्रजावर्धन आणि शत्रुहनन या तीन कामना मुख्य असतात. कारण यांत च व्यक्तीचा काय किंवा समाजाचा काय धारणात्मक धर्म योग्यप्रकारें साधला जातो. या रीतीनें एका गृहस्थाश्रमांत च अर्थ आणि काम या दोन पुरुषार्थांची सिद्धि असल्याकारणानें या आश्रमाला सोडून ब्रह्मचर्यांतून एकदम संन्यास योग्य होणार नाहीं. पुरुषार्थचतुष्टयाच्या दृष्टीनें तो कदापि समाजाचा नियम होऊं शकणार नाहीं. कारण त्यांत निसर्गाच्या हेतूला बाध येणार आहे. ब्रह्मचर्यांतून पुढें व्यक्तिमात्रानें गृहस्थाश्रम हा अवलंबिला च पाहिजे हा समाजाचा निरपवाद नियम आहे. येथें एकवार व्यक्तींतील कांहीं दोषामुळें वा प्रखर वैराग्यामुळें कदाचित् तिला गार्हस्थ्याचें अवलंबन करतां येणार नाहीं परंतु तें केल्यावांचून मात्र तिला एकदम अत्याश्रम हि घेतां येणार नाहीं. हा वर्णाश्रमधर्माचा संकेत आहे.

अंतिम पुरुषार्थ मोक्ष म्हटला आहे. धर्म, अर्थ व काम ह्या पहिल्या तीन पुरुषार्थांत देवांचीं, ऋषींचीं आणि पितरांचीं ऋणें फिटतात आणि तीं फिटल्यानंतर व्यक्ति चौथ्या मोक्षार्थाला पात्र होते. मोक्ष हा शेवटचा असल्याकारणानें त्याकरितां अभ्यासार्थ वानप्रस्थ आणि संन्यास हे दोन आश्रम सांगितले आहेत. तथापि संपूर्ण पुरुषार्थचतुष्टयाची सिद्धि पहिल्या दोन आश्रमांत च होण्यासारखी आहे. वास्तविकरीत्या ऋणत्रण फिटलें कीं तो च मोक्ष होय. वानप्रस्थ व संन्यास हे केवळ व्यक्तीच्या सुखसोईकरितां मान्य करण्यांत आले आहेत इतकें च. परंतु अशा अश्रमांत गार्हस्थ्यांतील सर्व सुखोपभोगावर पाणी सोडावें लागतें. केवळ बायकोचा त्याग केला कीं स्त्री मनांतून सुटते असें नाहीं. गादी मिळविण्याकरितां संन्यास हें आश्रमाचें विडंबन, संन्यासाची विटंबना व धर्माची थट्टा आहे. उदाहरणार्थ, सर्व च संन्याशी द्वैताद्वैताचार्यांचे मठ व पीठें पहा. वैदिक धर्माचें पुनरुज्जीवन करावयाचें असेल तर अगोदर हीं पीठें बाजूला सारलीं पाहिजेत. जेथें स्वतः चे हातून स्वतः अधर्म घडत आहे तेथें हे पीठाधिष्ठित मठाधिपति दुसऱ्याला काय धर्म सांगणार? या मठांतून धर्माचें संगोपन घडण्या ऐवजीं अधर्माची वृद्धि होत आहे. आजपर्यंत त्यांनीं जो अधर्म वाढविला त्याची च कटु फळें वैदिक समाज आज भोगीत आहे. हे संन्यस्त मठपति त्यांच्या आश्रमाला धर्मानें ज्या गोष्टी अविहित सांगितल्या आहेत त्यांत च सर्वतोपरि रममाण झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. वास्तविकरीत्या धर्माचें सर्व कार्य एका गृहस्थाश्रमांत च सिद्धीस जाणारें आहे. लोकसंग्रह हि त्या च आश्रमांत होणारा आहे. संन्यासाश्रम हा सर्वसंगपरित्यागाकरितां आहे. म्हणून धर्माचें रक्षण व पालनपोषण जसें अग्निहोत्री मीमांसकाला करतां येईल तसें संन्याशाला करतां येणार नाहीं. कारण त्याचा तो धर्म नाहीं. त्यानें एका जागीं तीन दिवसांवर रहावयाचें नाहीं, गृह करावयाचें नाहीं, मठ बांधावयाचा नाहीं, बिछान्यावर निजावयाचें नाहीं, पालखी मेण्यांत हिंडावयाचें नाहीं, कोणाशीं कसले च वादविवाद करावयाचे नाहींत, स्त्रियांचें दर्शन

घ्यावयाचें नाहीं, त्यांना अनुग्रह द्यावयाचा नाहीं, स्वतःच्या पाद्य-पूजा करून घ्यावयाच्या नाहींत, आणि कोर्टांत कज्जे भांडावयाचे नाहींत. पण हे मठपति बरोबर या च गोष्टी आज करीत आहेत. सारांश, खरें धर्मरक्षण गृहस्थाश्रमांत च होतें. तेथें धर्म, अर्थ, आणि काम या तिहींचा उत्तम विचार होतो. हे तीन पुरुषार्थ उत्तम साधले म्हणजे चौथा साधतो, एरवीं साधत नाहीं. म्हणून या सर्व पुरुषार्थांचा उलगडा जसा अग्निहोत्र्याच्या यज्ञमंडपांत होईल तसा संन्याश्याच्या मठांत होणार नाहीं. उदाहरणार्थ, जेथें प्रजाभिवृद्धि आणि प्रजाप्रतिबंध यांचा विचार अर्थशास्त्र आणि कामशास्त्र यांच्या द्वारें व्हावयाचा तो संन्याश्यांच्या मठांत कसा होईल? बाकी नैष्ठिक संन्यासी म्हणविणारे विधवांच्या बाबतींत त्यांचें वपन वा विवाह यांच्या नसत्या उठाठेवी करतांना दिसतात. त्यांच्या आदर्शभूत श्रीमदाचार्यांनीं एका स्त्रीशीं कामशास्त्रांत वादविवाद करण्याचा प्रसंग आपणावर ओढवून घेऊन परकायाप्रवेशाचें ढोंग केलें च कीं नाहीं? अर्थात् ज्याप्रमाणें तरुण ब्रह्मचाऱ्याच्या मनांत कुमारिका घोळतात त्याप्रमाणें बुड्ढ्या संन्याशांच्या मनांत विधवा घोळतात असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. प्राचीन वैदिक धर्माच्या काळीं म्हणजे बौद्ध भिक्षूंनीं आपले विहार सजविण्यापूर्वीं धर्माचे सर्व निर्णय यज्ञमंडपांत भरणाऱ्या चातुर्वर्ण्यपरिषदांत लागत. त्यांत संन्याश्याचें कांहीं काम नसें. अशा धर्मपरिषदांतून व्यक्तीचे अर्थ निश्चित झाले म्हणजे तिचें अंतिम ध्येय काय असावें हें ठरतें व तत्सिध्द्यर्थ उत्तम साधन कोणतें याचा निकाल लागतो. या प्रकारें धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हें अर्थचतुष्टय एकदां व्यक्तीचें ध्येय ठरलें म्हणजे त्याला साधनीभूत संस्था एक च वर्णाश्रमाची आहे व तींत पहिले दोन आश्रम मुख्य आहेत, कारण त्यांत पहिले तीन अर्थ उत्तमोत्तम साधत आहेत. ही समाजाची रचना पृथ्वीच्या पाठीवर एकट्या आर्यावर्तांत च आहे, इतरत्र कोठें नाहीं. समाज हें कांहीं मानवाचें अंतिम साध्य नाहीं. तें केवळ अंतिम प्राप्तीचें साधन आहे, इतकें च. त्याचा व्यक्तीनें उपयोग करून तद्द्वारें

आपलें ध्येय गांठावयाचें म्हणजे पुरुषार्थ साधून घ्यावयाचे. समाजांतील प्रत्येक व्यक्तीला संपूर्ण पुरुषार्थ प्राप्त झाले पाहिजेत. मग ती व्यक्ति कोणत्या वर्णाची वा कोणत्या आश्रमाची असो, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य शूद्र, अतिशूद्र वा चांडाळ असो, स्त्री असो, पुरुष असो वा नस्त्रीपुं असो. समाज असा व्यापक असावा कीं कोणा हि व्यक्तीला त्याचा आश्रय करून आपले पुरुषार्थ सुखेनैव साधून घेतां येतील. तें च समाजाचें दैवी रूप होय. हें रूप साक्षात् भगवंतांनीं ' मया सृष्टं ' म्हटलेल्या चातुर्वर्ण्याचें आहे. या समाजांत कोणाचा कोणावर जुलूम नाहीं तर प्रत्येकाला आपले पुरुषार्थ प्राप्त करून घेण्याला सर्वथा मोकळीक आहे. जुलूम व्यक्तीला वर न चढूं देण्यांत होत नाहीं तर चढलेल्या व्यक्तीला खालीं ओढण्यांत होतो. उदाहरणार्थ, हिंदुधर्मांत अस्पृश्यांनीं सवर्ण हिंदूंच्या देवळांत सत्याग्रहाच्या नांवाखालीं बळजबरीनें घुसण्यांत जुलूम आहे, स्पृश्य हिंदूंनीं अस्पृश्यांना आपल्या देवळांत येऊं न देण्यांत जुलूम नाहीं. कारण अस्पृश्यांना स्पृश्यांच्या देवळांत गेलें तर च मोक्ष आहे असें नाहीं. त्यांनीं आपलीं स्वतंत्र देवळें बांधून त्यांतील देवदर्शनानें हि त्यांना मोक्ष मिळणारा आहे. देव सर्वत्र आहे ही गोष्ट साधुसंतांना उत्तम ठाऊक होती. चोखामेळा महाराला मोक्ष मिळविण्यास विठोबाच्या देवळांत जावें लागलें नाहीं. त्याला बाहेरून हि देवदर्शन घेतां आलें. देव सर्वत्र जळीं, स्थळीं, काष्ठीं, पाषाणीं आहे. ज्यानें त्यानें आपल्या संप्रदायानुसार निष्ठापूर्वक श्रद्धेनें त्याचें प्रतीक करावें आणि त्याला भजावें. एकेका जातींत जी समता स्थापन होते ती एकेका विशिष्ट गुणकर्माच्या आधारावर कृत्रिमपणें सांकेतिक नियम बांधून होय. निसर्गांत व्यक्तिव्यक्तींमध्यें सर्वत्र विषमता भरून राहिली असते. म्हणून तेथें व्यक्तिमात्रांत सतत कलह चालू राहतो. तो जातीमध्यें समता स्थापून मोडतां येतो, तथापि जातीची मर्यादा जेवढी असेल तेवढ्या मर्यादेंत च ही समता राहूं शकते. तिच्या बाहेर दुसऱ्या जातीशीं विषमता कायम राहते. हा नियम सर्व प्रकारच्या सामाजिक, धार्मिक,

राजकीय, आर्थिक वगैरे गटांना सारखा च लागू आहे. सारांश, आपआपल्या जातींत समता व अन्य जातींत विषमता राखून द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचें तुल्यबल्य जसें वर्णाश्रमधर्माच्या जातिबद्ध आणि वर्णबद्ध रचनेंत साधलें आहे तसें दुसऱ्या कोणत्या हि धर्मांत वा समाजांत दृष्टीस पडणार नाहीं. मुख्य महत्त्वाची गोष्ट ही कीं, खालच्या जातीचा वरच्या जातीवर केव्हां हि जुलूम होतां कामा नये. एकवेळ श्रेष्ठांचा कनिष्ठांवर जुलूम झाला तरी चालेल. पण कनिष्ठांचा श्रेष्ठांवर होण्यांत संस्कृतीला धक्का बसतो, इतकें च नाहीं तर सर्व शरीरयंत्र खिळखिळें होऊन ढांसळतें व निकामी बनतें.

ख्रिस्ती धर्म व मुसलमान धर्म हे निराळे आणि हिंदु धर्म निराळा. त्यांचीं स्वरूपें भिन्न, त्यांचीं गुणकर्में भिन्न. पहिल्या दोन धर्मांतील प्रार्थनामंदिरांत प्रार्थनेमध्यें सर्व व्यक्ति समान मानल्या जातात. तेथें स्पृश्यास्पृश्य भेद नसतो. उलट हिंदुधर्मामध्यें सर्वत्र भेद दृष्टीस पडतो. अर्थात् त्या परकीय धर्मांच्या दृष्टीनें हिंदुधर्माचा विचार करतां येणार नाहीं. ज्या धर्मांत जे विधिनिषेधात्मक नियम सांकेतिक रीत्या ठरलेले असतात त्याप्रमाणें त्या धर्माच्या अनुयायांनीं चालणें योग्य असतें. ख्रिस्ती देवळांत मूर्ति नसते पण तजाविरी असतात व गायनवादन चालतें. मुसलमानी मशिदींत यांपैकीं कांहीं नसतें. अर्थात् तेथें त्यांच्या देवळांत जें निषिद्ध तें जसें ते कोणाला करूं देणार नाहींत तसें च हिंदूंच्या देवळांत जें निषिद्ध तें हिंदूंनीं करूं दिलें नाहीं तर त्यांत हिंदूंचा कांहीं दोष नाहीं. या कामांत परधर्मीयांनीं दुसऱ्याच्या धर्मांत हात घालण्याचें कारण नाहीं. तसें च कोणत्या हि राज्यसंस्थेनें आणि विशेषतः ज्या संस्थेंत अनेक निरनिराळ्या धर्मीयांचा समावेश होतो अशा संस्थेनें धर्म सुधारण्याचें कार्य हातीं घेतां कामा नये. तें तिच्या अधिकाराच्या कक्षेंत येत नाहीं. उदाहरणार्थ, अस्पृश्यतानिवारणाचा कायदा किंवा द्विभार्याप्रतिबंधाचा कायदा. एक कायदा योगशास्त्रांतील 'शौचसंतोषादि' पंच नियमव्रतांच्या विरुद्ध आहे व दुसरा सुजननशास्त्रांतील सुप्रजाभिवृद्धीच्या

विरुद्ध आहेः यांत समाजांतील उच्चोच्च वर्णीयांवर केवळ अन्याय च नव्हे तर जुलूम होणार आहे. वर्णाश्रमधर्मातील वर्णभेद हा केवळ जातीय (Racial) स्वरूपाचा किंवा आर्थिक (Economical) स्वरूपाचा नाहीं तर शुद्ध धार्मिक स्वरूपाचा आहे व त्या धर्माचें प्रधान अंग शरीर आणि मन व तदनुसार क्रिया आणि वाचा यांतील शुचिता हें आहे. कारण वर्णाश्रमधर्मातील मुख्य तत्त्व मानवाचा देव होणें हें आहे व देवत्व शुचितेंत सिद्ध होणारें आहे, अशुचितेंत नाहीं. म्हणून येथें या धर्मांत जो विशिष्ट स्पर्शास्पर्शविवेक आहे त्यांत कोणाचा कोणावर जुलूम नाहीं तर सदाचाराचें व शुचिर्भूततेचें योग्य शिक्षण व रक्षण आहे. धर्माचा प्रतिपाळ करण्यांत जुलूम होत नाहीं, उच्छेद करण्यांत होतो. अर्थात् येथें महारादि अस्पृश्य जातींना जर कोणी स्पृश्य हिंदूनें देऊळ बांधू दिलें नाहीं किंवा भजन करूं दिलें नाहीं व त्याच्या जीवनोपायाच्या वृत्तींत बिघाड आणला तर तो त्यांवर हिंदूचा जुलूम होईल. पण असा जुलूम हिंदु कधीं करणार नाहीं. उलट तो महाराला धर्म शिकवील, ' यद्यदाचरतिश्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ' या न्यायानें श्रेष्ठाप्रमाणें वाग म्हणून उपदेश करील, त्याला भजनाला लावील, आणि विठ्ठलाचा मंत्र देईल. प्राचीन काळीं ब्राह्मण आणि महार विठ्ठलाच्या भजनाला एक होत. ब्राह्मणाला मदत करण्यास विठ्ठल महाररूपांत आला. व त्यायोगें जसा ब्राह्मणाचा वर घोड्यावर तसा महाराचा हि वर घोड्यावर हा हक्क त्यानें पैदा केला. असा महार हिंदूपैकीं च एक आहे, निराळा नाहीं. हिंदुधर्मात जे संकेत आहेत ते त्यानें यथायोग्य प्रतिपाळले पाहिजेत हें उघड आहे. हिंदूंत प्रथम चार वर्णांचे हिंदु हा एक गट, व तद्व्यतिरिक्त महारमांगादींचा दुसरा पंचम वर्णाचा गट, असे दोन भिन्न गट आहेत. या दोहोंत वृत्तिभेदानें स्पृष्टास्पृष्ट भेद हि अति कडक आहे. नंतर चार वर्णांत ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य हा एक त्रैवर्णिकांचा गट व दुसरा सर्वसामान्य शूद्रांचा एक गट. या सर्वांत शुचित्वाच्या कमीअधिक प्रमाणानें स्पृश्यास्पृश्यतेंत हि कमीअधिक प्रमाणानें भेद आहे. हें च काय पण एकेका

वर्णांतील व्यक्तिव्यक्तींत हि शुचित्वाच्या दृष्टीनें हे भेद अगदीं खोलपर्यंत पोंचले आहेत. कारण योगशास्त्रान्वयें शुचित्वाचा परिणाम स्वतःच्या अंगाची खंती व दुसऱ्याचा स्पर्श न खपणें—'शौचात्स्वांगजुगुप्सा परैरसंसर्गः'—हा असून त्याचें फल सत्त्वशुद्धि, मनाची प्रसन्नता, चित्ताची एकाग्रता, इंद्रियांचा जय व आत्मदर्शनयोग्यता हें आहे—'सत्त्वशुद्धि-सौमनस्यैकाग्र्येन्द्रियजयात्मदर्शनयोग्यत्वानि च।' (पा. यो. द. २.४०-४१). वर्णाश्रमधर्माच्या रचनेंत ही योगाची सम्यक् दृष्टि असल्याकारणानें व्यक्तीच्या शुद्धतेकरितां कुलाची शुद्धता, कुलाच्या शुद्धतेकरितां विवाहाची शुद्धता, विवाहाच्या शुद्धतेकरितां वर्णाची शुद्धता व वर्णाच्या शुद्धतेकरितां चातुर्वर्ण्याची शुद्धता सर्व प्रकारें अवलंबिण्यांत आली असून त्यांत च व्यक्तीचे ठायीं शुचितेच्या दृष्टीनें स्पृश्यास्पृश्याचे नियम दृढबद्ध करण्यांत आले आहेत. म्हणून च हिंदूंच्या निरनिराळ्या देवळांतून सोंवळ्याओंवळ्याचे निरनिराळे प्रकार दिसून येतात. कांहीं देवळांत शूद्रादिकांना देवाला स्पर्श करतां येतो, कांहींत येत नाहीं. जसा पंढरीचा विठोबा. त्याला करतां येतो पण वाडीच्या दत्तात्रेयाच्या पादुकांना अगदीं ओलेत्या सोंवळ्या ब्राह्मणा-वांचून चालत नाहीं. हिंदू देवळांतील हा भेदाभेद कसा हि असो. हिंदूला हिंदु रहावयाचें असेल तर त्यानें हे सर्व नियम निमूटपणें पाळले पाहिजेत यांत संशय नाहीं. ते योग्य आहेत कां अयोग्य आहेत हें ठरविण्याचा जसा एखाद्या ख्रिस्ती मिशनऱ्याला वा मुसलमानी मौलवीला अधिकार नाहीं तसा च तो कोणत्या हि अधिकारारूढ राजकीय गटाला नाहीं हें निर्विवाद आहे. ख्रिस्ती धर्म काय किंवा मुसलमानी धर्म काय, हे दोन्ही धर्म हिंदूंच्या मूर्तिपूजेच्या विरुद्ध आहेत. इतके कीं त्यांना ती इतरांनीं केलेली हि खपत नाहीं. महार हा हिंदू च असल्याकारणानें मूर्ति-पूजक आहे. अर्थात् त्याला धर्माच्या बाबतींत ह्या परधर्मीयांपासून मदत तर कांहीं होणार नाहीं च पण क्वचित् प्रसंगीं ते त्याच्या भजनाच्या आड येतील व त्याची दिंडी काढूं देणार नाहींत. परंतु कोणी हि हिंदु त्याच्या कशाच्या आड येणार नाहीं. फक्त तो त्याला स्पर्श करणार नाहीं व

आपल्या देवळांत येऊं देणार नाहीं इतकें च. कारण स्पर्श न करणें हा वर सांगितल्याप्रमाणें हिंदुधर्मांतील एक विशेष नियम आहे, त्याच्या धर्माचें एक अनुलंघनीय कलम आहे.

धर्मार्थकाममोक्षांत धारणात्मक धर्म हा पहिला आहे. तो पुढील तिहींचा मूळ पाया आहे. धारणा च झाली नाहीं तर अर्थ कोठें, काम कोठें आणि मोक्ष तरी कोठें? मूळ धारणा जिवंत राहणें, आणि नंतर वृद्धि पावून उन्नत होणें. जिवंत राहण्याकरितां अन्न पाहिजे. अन्न मिळविण्याकरितां शक्तिसंचय पाहिजे. तो तरी अन्नानें च होतो. हें च बल. अशा बलानें अन्न संपादन करतां येतें व तद्विरुद्ध येणाऱ्या शत्रूचें हनन हि करतां येतें. या शत्रुहननांत च पौरुषसिद्धि होऊन पुढें उन्नति घडून येते. म्हणून बल संपादन करणें व त्याचा उत्तम उपयोग करून जीवितयात्रा पार पाडणें हा च व्यक्तीचा मुख्य धर्म ठरतो. या धर्माचीं सर्व अंगोपांगें उन्नत जीवधारणेकरितां असतात. या जीवनाला मुख्य साधन अर्थ आहे. हा अर्थ एकदां बलानें प्राप्त झाला म्हणजे त्याच्या पुढें काम सहज संपादला जातो. ज्याच्या जवळ अर्थ नाहीं त्याचा काम सिद्धीस जात नाहीं. ज्याच्या जवळ अर्थ त्याला च स्त्री वश होते, त्याचा विवाह घडतो, त्याला पुत्रप्राप्ति होते व त्यांत च त्याचा काम पूर्णपणें सफलता पावतो. धर्म आणि अर्थ यांना ही तिसरी कामाची जोड मिळाली म्हणजे धर्म अधिक उन्नत होतो व शेवटीं काम पूर्णतेला गेला म्हणजे धर्माचें पर्यवसान मोक्षांत घडतें. कारण कामांत जी पुत्रप्राप्ति होते तींत पितरांचें ऋण फिटतें, जातीचें सातत्य राहतें, समाजाची सेवा घडते, जगताचें कार्य साधतें, आणि परमेश्वराची प्रजाकामना सफल होऊन जाते. असा मोक्ष ऋणें फिटल्यावांचून नाहीं. व ऋणमुक्तता काम संपादल्यावांचून नाहीं. ऋणांतून मुक्त होणें हा च मोक्ष. मोक्ष असा निराळा नाहीं. ऋणाचें बंधन तुटलें कीं मोक्ष. मोक्ष ही अशी शुद्ध अभावरूप स्थिति आहे व ती पहिल्या तीन धर्मार्थकामांच्या भावरूपांत अंतिमस्थानीं सिद्धीस जाणारी आहे.

मनुष्याचें परम अंतिम आनंद म्हटलें म्हणजे तें च ब्रह्म होय. तें चार पुरुषार्थांत सिद्ध होतें खरें पण त्याकरितां मध्यंतरीं साधनरूप समाज लागतो. अर्थात् समाज हें साधन आहे साध्य नाहीं. अशा समाजांत व्यक्तीचे सर्व पुरुषार्थ साधून देण्याकरितां राजशासन आणि देवशासन या दोहोंची सारखी च आवश्यकता दिसून येते. आतां राजशासन हें क्वचित् समाजाला सोडून बाहेर जाऊं शकते व तेथें च 'स्टेट्' विरुद्ध 'सोसायटी' म्हणजे राज्य विरुद्ध समाज हें द्वैत निपजतें. पण राज्य सुटलें तरी देवशासन मात्र समाजांत स्थिर असावें लागतें. तर च त्या समाजांत व्यक्तीची उत्तम धारणा होते. अशा समाजाची मुख्य अंगें तीन असतात—(१) आर्थिक (Economical), यांत अन्नसंपादन मुख्य असतें; (२) कामिक (Genetical), यांत प्रजावर्धन मुख्य असतें; व (३) धार्मिक (Politico-ethical), यांत शत्रुहनन मुख्य असतें. सर्वसामान्य प्राणिमात्राचा धर्म अहिंसात्मक आहे. कारण 'तस्मादहिंसासंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः' अशी भीष्मांनीं महाभारतांत त्याची व्याख्या केली आहे. अशा धर्मांत स्वतःची हिंसा न होऊं देण्याकडे सर्व लक्ष असतें. अर्थात् धर्म हा शत्रूला मारून स्वतःचा बचाव करणारा, अन्न मिळवून जीव रक्षण करणारा, व स्त्री संपादून जातिवर्धन करणारा असतो. जीवप्राण्याला शत्रु हा सदा जवळ उभा असतो. म्हणून धर्माच्या पोटांत शत्रुहनन हें मुख्य महत्त्वाचें ठरतें. शत्रुहननाच्या मार्गावर राज्यशास्त्र निर्माण होतें, अन्नसंपादनाच्या मार्गावर आयव्ययशास्त्र निर्मिलें जातें, व प्रजावर्धनाच्या मार्गावर कामशास्त्र उदयाला येतें. या प्रकारें धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र आणि कामशास्त्र या तिहींचा उभयतां व्यष्टिसमष्टींशीं सारखा संबंध असतो. अर्वाचीन समाजशास्त्रज्ञांच्या मतें व्यक्तीच्या उन्नत धारणेला तीन गोष्टी अवश्य लागतात म्हणून मागें सांगितलें च आहे—(१) सुजनन (Eugenics = सुवीर्य), (२) सुपरिस्थिति (Euthenics =सुवर्ण किंवा सुवंश), आणि (३) सुशिक्षण (Eudemics = सुविद्या). सुजननाला पित्याचें वीर्य शुद्ध पाहिजे. त्याकरितां

सुपरिस्थिति. सुपरिस्थिति म्हणजे पित्याचा वर्ण उच्च व वंश शुद्ध असणें. वंश शुद्ध असला म्हणजे सुजनन घडून येतें व परिस्थिति चांगली राहते. शेवटीं व्यक्तीला सुविद्या प्राप्त व्हावी लागते. या प्रकारें उत्तम पुरुषाचें लक्षण हें कीं जो सुवीर्यानें जन्मतो, सुवर्णानें प्रतिष्ठा पावून सुवंशांत नांदतो, आणि सुविद्येनें द्विजत्वाप्रत जातो. अशी वीर्य, वर्ण आणि विद्या ही त्रयी मनुष्याला समाजांत चारी पुरुषार्थांची सम्यक् प्राप्ति करून देते.

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या अर्थचतुष्टयांत आद्य आणि अंत्य स्थानचे धर्म आणि मोक्ष मिळून एक द्वंद्व च आहे. धर्म हा एकविध एक टोंक व मोक्ष हा एकविध एक टोंक. धर्म हा भावरूप तर मोक्ष हा अभावरूप. असें हें मूलद्वंद्व घेऊन मध्यंतरीं अर्थ आणि काम बसविले म्हणजे दोन द्वंद्वांच्या चार कोटींत हे चारी पुरुषार्थ सिद्ध होतात. त्यांत धर्म विरुद्ध मोक्ष हें गुणद्वंद्व व एक विरुद्ध अनेक हें संख्याद्वंद्व होय. धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चातुर्वर्ण्यांतील चार वर्गांप्रमाणें च चार अर्थ आहेत. वर्णचतुष्टय हें जसें सत्त्व, रज आणि तम या त्रिगुणांतून रजाच्या भेदानें सिद्ध होतें तसें च अर्थचतुष्टय हें हि द्वितीय पुरुषार्थांतून कामाच्या विभागानें सिद्ध होतें. कारण मुळांत काम हा अर्थरूप च आहे. अशी ही चतुर्विध पुरुषार्थांची तात्त्विक उपपत्ति आहे. त्यांत एखादा अधिक अर्थ सामावला जाणार नाहीं किंवा त्यांतून एखादा कमी होऊन हि चालणार नाहीं. इतकें येथें चार या संख्येला महत्त्व आहे. आतां या चारांतून धर्म विरुद्ध मोक्ष हें द्वंद्व घेतलें तर धर्मांत मोक्ष व मोक्षांत धर्म आहे. ते दोन्ही मिळून एक च निर्द्वंद्व आहे. धर्म=धारणा=स्थितिधारणा. ही धारणा कर्मरूप असते, अकर्मरूप नसते; किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे कर्माकर्मरूप असते. त्यांत अकर्म घडलें नाहीं व विकर्म झालें नाहीं म्हणजे नियतकर्मांत सम्यक् धारणा घडून येते. हें नियतकर्म यज्ञरूप असतें. यज्ञांत कांहीं कर्मांचा स्वीकार व कांहींचा त्याग असतो. म्हणून येथें च नीति प्रतिष्ठा पावते.

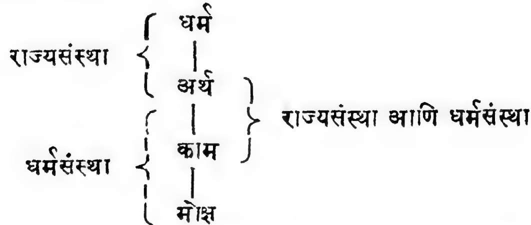
नीति म्हटली कीं नियंत्रण वा बंधन आलें च. या रीतीनें धारणात्मक कर्म=नियतकर्म=यज्ञरूप कर्म=सत्कर्म=नैतिक कर्म=नियंत्रित कर्म=बंधन-युक्त कर्म=धर्म होय. अर्थात् धर्म म्हणजे बंधन, व बंधनांतून सुटका म्हणजे मोक्ष. असें धर्म विरुद्ध मोक्ष म्हणजे बंधन विरुद्ध अबंधन हें द्वंद्व आहे. पुनः मोक्ष ही धर्मापलीकडील कोटी म्हटली तरी सर्वथा धर्माच्या अपेक्षेनें चालणारी आहे. बंधन नाहीं तर मुक्तता नाहीं. म्हणून धर्म नाहीं तर मोक्ष नाहीं. उलट पक्षीं, मोक्ष आहे म्हणून बंधन आहे म्हणून धर्म आहे. अशा धर्म आणि मोक्ष या दोन प्रतियोगी कोटींच्या बिंदूंना जोडणारी जी सरळ रेषा तो अर्थ होय. अर्थ साधल्यावांचून बंधमोक्षांच्या द्वंद्वाला धारक जी मधली स्थितिरेषा ती सिद्ध च व्हावयाची नाहीं. अर्थ म्हणजे स्थिति राखणारा, वस्तूची धारकस्थिति राखणारा, ज्याच्या एका टोंकाला धर्म आहे व दुसऱ्याला मोक्ष आहे असा पुरुषार्थ. ही वस्तूची स्थिति राखणारी अर्थरूप गुणरेषा धर्माच्या बिंदूंतून उत्पन्न होते आणि आपल्या ठिकाणीं फुटून अर्थ आणि काम या दोनांत वृद्धि पावते. अर्थात् जसें भास्वरशुक्लाचें पृथक्करण केलें कीं त्यांतून रक्त आणि पीत हे रंग उमटतात तसें च धर्माच्या पृथक्करणांत अर्थ आणि काम हे दोन पुरुषार्थ बाहेर पडतात आणि या रीतीनें धर्म हा त्या दोहोंना सारखा च व्यापून असलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो.

आतां धर्म म्हणजे बंधन म्हटलें कीं तें अर्थ आणि काम यांत हि सारखें उतरतें. मात्र मोक्षांत त्याचा अभाव असतो. म्हणून अर्थ हा बंधनयुक्त आहे आणि काम हि तसा च आहे. अशा बंधनांत वास्तविक-रीत्या व्यक्तीची धारणा आहे. बंधन सुटलें कीं धारणा संपली व धर्म गेला. पाण्याच्या धर्माला बंधन आहे, विजेच्या धर्माला बंधन आहे, तेजाच्या आहे, आणि तसें च वनस्पति, प्राणी व मानव यांच्या हि धर्माला बंधन आहे. उत्क्रांति धर्मांत म्हणजे बंधनांत चालते. मनुष्य धर्मांत म्हणजे बंधनांत मोठा होतो. मोक्ष ही शेवटची बिंदुमात्र स्थिति होय. हा मोक्ष मनुष्याच्या बाबतींत समाजाच्या नानाविध बंधनांना

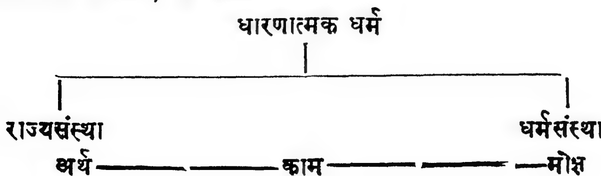
अनुसरून निघतो व बंधनाच्या पार जातो. समाज हा मनुष्याचे भोंवतीं एक संकीर्ण स्वरूपाचें बंधनाचें कडें च असतें. पण त्यांत च मनुष्याची उन्नति घडून येते. समाज नाहीं तर मानवी जीवित च नाहीं. समाजविहीन प्राणी केवळ प्लेटोनें व्याख्या केल्याप्रमाणें पक्षरहित द्विपाद पशु—Animal Implume Bipes—गणला जाईल. तो एका दृष्टीनें समाजाच्या पलीकडे असल्यामुळें बंधनाच्या पलीकडे दिसेल, पण खराखुरा तो बंधनरहित विमुक्त ठरणार नाहीं. त्याला बंधनाची कल्पना नाहीं म्हणून मोक्षाची नाहीं. मनुष्याचा समाज मनुष्यांतील विशिष्ट गुणांच्या योगें सिद्ध होतो. ते गुण म्हणजे इच्छा, बुद्धि, विवेक हे होत. तदनुरोधानें मनुष्याचीं बंधनें ठरतात व तो समाजांत दाखल होतो. जेथें बंधनाचें ज्ञान असतें तेथें च मोक्षाचें शक्य होतें. पशूला असें ज्ञान नाहीं म्हणून मोक्ष नाहीं. मोक्ष हें ज्ञानाचें परिपक्व फल आहे. तें ज्ञानवान् प्राण्यांत म्हणजे मनुष्यांत च सिद्धीस जाणारें आहे, अज्ञानी पशूंत नाहीं. सारांश, मोक्ष म्हणजे बंधनमोक्ष, समाजबंधनमोक्ष. समाजांत देव, धर्म, राजा, राज्य, नीति, न्याय, कायदे, कानु इत्यादिकांचीं नानाविध बंधनें असतात. तीं सर्व मनुष्याच्या धारणेला उपकारक होतात. त्यांत मनुष्याला स्वाभाविकरीत्या तात्कालिक दुःख वाटत असलें तरी त्यानें आपल्या विवेकबुद्धीनें व ज्ञानबलानें त्यांची उपयुक्तता वा उपकारिता ओळखून चालावयाचें असतें. जसजसें त्याचे ठायीं हें ज्ञानबल वाढत जातें तसतसें त्याला बंधनांतील दुःख दुःखकारक वाटेनासें होतें, किंबहुना तें त्याला उच्च सुखाला कारणीभूत आहे असें समजूं लागतें व तदनुसार तो आपली वृत्ति बनविण्याचा प्रयत्न करतो. हा प्रयत्न त्याला अभ्यासानें आणि वैराग्यानें साध्य होतो व त्याचा परिणाम बंधनांतील दुःख सुखमय होऊन बंधन मोक्षाच्या पदवीला जातें. अर्थात् येथें बंधन असतें व दुःख हि असतें. जें काय होतें तें दोहोंच्या रूपांतरांत बंधनाचा मोक्ष बनतो व दुःख हें आत्यंतिक सुखाचें परंधाम होऊन जातें. अशा बंधनांत पहिलें बंधन प्राणिमात्राच्या स्थितिधारणेला अत्यंत आवश्यक जें

अन्न त्यांत असतें. अन्न हा प्राण्याचा जीवनोपाय तो च मूळ अर्थ होय. त्या नंतर जगताच्या सातत्याला कारणीभूत जी जाति तिच्या निर्मितीस व रक्षणास काम पुढें येतो. तो हि अर्थ च होय. एका अर्थानें व्यक्तीची धारणा होते तर दुसऱ्या अर्थानें जातीची म्हणजे पर्यायानें समाजाची धारणा होते. म्हणून अर्थ व काम हे दोन्ही धर्माच्या पोटांत येतात. असे तिन्ही मिळून एक भावप्रत्ययी धर्म. त्याचे अन्तर्भागीं (१) धर्म=नीतिरूप कर्माचरण, (२) अर्थ=अन्नादि जीवनोपाय, व (३) काम =विकारादि प्रजावर्धनोपाय, हे तिन्ही पुरुषार्थ कार्यकारी असतात. या सर्वांना मिळून धर्म म्हटलें तर या सर्वांपासून सुटण्यांत मोक्ष साधतो. याप्रकारें मोक्ष हा हि एका दृष्टीनें धर्म च आहे आणि म्हणून तो वर्णाश्रमधर्मांतील पुरुषार्थचतुष्टयांत शेवटचा पुरुषार्थ म्हणून यथार्थ गणला जात आहे.

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या अर्थचतुष्टयाशीं समाजांतील राज्यसंस्था आणि धर्मसंस्था यांचा जो संबंध दिसून येतो तो पुढीलप्रमाणें दर्शवितां येण्यासारखा आहे:—



धर्म हा धारणात्मक म्हटला म्हणजे तो संपूर्ण समाजाला धारण करून असणार हें उघड आहे. अशा समाजाच्या अन्तर्भागीं (१) राज्यसंस्था, आणि (२) धर्मसंस्था, या दोन मुख्य संस्था असतात आणि त्यांत तीन अर्थ विभागले जातात, ते येणेंप्रमाणें:—



राज्यसंस्थेंत मुख्यतः अर्थाचा आणि अंशतः कामाचा संबंध येतो तर धर्मसंस्थेंत मुख्यतः मोक्षाचा आणि अंशतः कामाचा संबंध असतो. या प्रकारें अर्थ हा केवळ राज्यसंस्थेचा विषय होतो आणि काम हा उभयपक्षीं राज्य आणि धर्म यांचा विषय होऊन राहतो. मनुष्याला अर्थाची सिद्धि राज्यसंस्थेच्या द्वारें व मोक्षाची धर्मसंस्थेच्या द्वारें होते. म्हणजे अर्थप्राप्तीकरितां त्याला राज्याची व मोक्षप्राप्तीकरितां धर्माची कास धरावी लागते. धर्माची सुरवात ब्रह्मचर्यांत होते. तर अर्थ आणि काम यांची सिद्धि गार्हस्थ्यांत घडते. व मोक्षाकरितां वानप्रस्थ आणि संन्यास यांचा आश्रय करावा लागतो. धर्म हा धारणात्मक आहे, धारणा बलांत आहे, आणि बल तप व ज्ञान या दोहोंत मिळून आहे. तपांत इंद्रियदमन आणि मनःसंयमन होऊन सदाचार घडतो, ज्ञानांत बुद्धीला वळण लागून सद्विचार स्फुरतो, आणि विचार, उच्चार व आचार या त्रयींत बलसिद्धी मध्यें पुरुषार्थप्राप्ति घडून येते. असें बल अभ्यासाचें फल होय. अभ्यास ही च तपश्चर्या. ती कर्माच्या आश्रयानें चालते. आणि म्हणून कर्मांत च धर्माचा आचारमार्ग सिद्ध होतो.

ब्रह्मचर्याश्रम हा मुख्यतः तप आणि ज्ञान यांच्या सिध्द्यर्थ आहे. येथें इंद्रियांना, मनाला आणि बुद्धीला जें वळण लागतें, त्यांत च बल समुत्पन्न होतें. इंद्रियांच्या द्वारें 'संयतेंद्रियत्व,' मनाच्या द्वारें 'श्रद्धा,' आणि बुद्धीच्या द्वारें 'तत्परता' या तिहींचा संयोग होऊन "श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेंद्रियः" या भगवदुक्तिप्रमाणें व्यक्तिमात्राला पूर्ण ज्ञान प्राप्त होतें. या ज्ञानांत च मानवाला ऐहिक आणि पारमार्थिक अशा दोन्ही पुरुषार्थांचा लाभ घडतो. ऐहिक पुरुषार्थ म्हणजे अर्थ आणि काम होत. पारमार्थिक किंवा आमुष्मिक पुरुषार्थ मोक्ष होय. पहिल्या ब्रह्मचर्याश्रमांत व्यक्ति बलसंपन्न झाली कीं तिला पुढील गृहस्थाश्रमाचा अधिकार प्राप्त होतो. अर्थात् हा आश्रम यथायोग्य चालविण्यास व त्यांतील सर्व कर्में जबाबदारीनें पार पाडण्यास पहिल्या ब्रह्मचर्याश्रमाचें परिपालन उत्तम प्रकारें घडावें लागतें. अशी शरीरानें सुदृढ, मनानें सुशील,

आणि बुद्धीनें सुविद्य व्यक्ति अर्थ मिळविण्यास आणि कामोपभोग घेण्यास सर्वथा सुपात्र होते आणि त्यांचीं युक्त फळें निर्माण करून आस्वादण्यास पूर्णपणें अधिकारी बनते. अर्थाची प्राप्ति दानाकरितां व कामाची प्रजासिद्धीकरितां सांगितली आहे. आणि या दोन्ही बाबी एका यज्ञकर्मांत संभवणाऱ्या आहेत. यज्ञांत दान घडतें आणि यज्ञांत च प्रजा निर्माण होते. आणि पुनः हा यज्ञ एका गृहस्थाश्रमांत च साधला जातो. किंबहुना गृहस्थाश्रम हा यज्ञार्थ च अवलंबिण्यांत येतो. त्याची सुरवात ब्रह्मचर्याश्रमांत होते आणि वृद्धि गृहस्थाश्रमांत पूर्णता पावते. त्यापुढें तो वानप्रस्थाश्रमांत कमी होऊन संन्यासाश्रमांत लुप्तप्राय होतो. असा धर्मान्तर्भूत विशिष्ट आचारात्मक यज्ञ हा केवळ साधनयज्ञ होय. त्याचें कार्य साध्ययज्ञांत झालें कीं तो च खरा संन्यास होतो. सारांश, संन्यास हा एक यज्ञ च आहे. फार काय, पण तें यज्ञाचें पूर्ण रूप आहे. तो योगांतील अभ्यासवैराग्यांचा परिपाक आहे, त्यांचें परम फल आहे. हें फल साधनकर्मानें साध्यकर्मांत निपुणता येऊन सिद्ध होतें. अर्थात् तें योगाचें म्हणजे कर्मांतील कौशल्याचें यथास्वरूप दृश्य असतें.

ब्रह्मचर्याश्रमांत ज्ञानाची संतति राखून ऋषींचें ऋण फेडावयाचें, व गृहस्थाश्रमांत यज्ञाची संतति राखून देवांचें ऋण व प्रजेची संतति राखून पितरांचें ऋण फेडावयाचें अशा कल्पना आहेत. यज्ञाच्या संततींत तेजाची संतति राहते आणि त्यांत च देवसिद्धि घडून येते. ऋषींचें ऋण फेडण्यास जसें ज्ञान संपादावें लागतें तसें देवांचें ऋण फेडण्यास यज्ञ करावे लागतात. त्या यज्ञांत उठतांबसतां दानविधि असतात. अशीं दानें यथास्थित देण्याचें सामर्थ्य येण्यास अर्थाचें संपादन करावें लागतें. अर्थ संपादावयाचा कशाला? तर यज्ञांत दान करून टाकण्याला! म्हटलें आहे 'आदानं हि विसर्गाय सतां वारिमुचामिव'। या अर्थप्राप्तीला राज्य-संस्थेचा आश्रय लागतो. तदभावीं मानवाचा अर्थ संपादला जात नाहीं व रक्षिला जात नाहीं. आणि अर्थ नाहीं तर यज्ञ नाहीं, यज्ञ नाहीं

तर देवपूजन नाहीं, देवपूजन नाहीं तर तेजस्विता नाहीं, व तेजस्विता नाहीं तर देवत्व नाहीं.

यज्ञाचा सर्व भर जसा अर्थावर असतो तसा च कामावर हि असतो. म्हणून यज्ञांत जर अर्थ आणि काम या दोहोंची धारणा म्हटली तर अर्थ आणि काम या दोहोंत यज्ञाची धारणा होते. कामाचा परिणाम प्रजा आणि यज्ञाचें फल हि प्रजा च होय. अशी प्रजा सुप्रजा असावी आणि तींत सुवीर्य निर्माण व्हावें हा च एक यज्ञाचा आशय आहे. असा यज्ञ गृहस्थाश्रमाशीं निगडीत आहे, गृहस्थाश्रम अर्थ आणि काम यांशीं निगडीत आहे, व अर्थ आणि काम हे राज्यसंस्थेशीं निगडीत आहेत. गृहस्थाश्रम उत्तम चालण्यास त्याला राज्यसंस्थेचा आश्रय पाहिजे. नाहींतर त्यांतील अर्थाला व कामाला धक्का बसावयाचा व यज्ञांत बिघाड व्हावयाचा हें निश्चित. राज्यसंस्था ही गृहस्थाश्रमाला संरक्षक असते. तींत गृहाचें संरक्षण म्हणजे व्यक्तिमात्राच्या अर्थकामांचें संरक्षण होतें. कोणती हि संस्था म्हटली कीं ती संरक्षणात्मक च असावयाची. तींत व्यक्तीचें यथायोग्य संरक्षण झालें म्हणजे ती चांगली ठरते. व्यक्तीचें संरक्षण तिच्या संपूर्ण चतुर्विध पुरुषार्थाला धरून असतें. अशी पहिली संरक्षक संस्था म्हणजे समाज होय. तो च मानवाचा मूळ धारणात्मक धर्म. अशा समाजस्वरूपी व्यापक धर्माच्या आंत राज्यसंस्था उदय पावते. ती केवळ व्यक्तीच्या ऐहिक व्यवहाराकडे पाहते, आमुष्मिकाकडे पहात नाहीं. म्हणून तिच्या समवेत समाजामध्यें दुसरी आमुष्मिकाकडे पाहणारी धर्मसंस्था उदित होते. त्या दोहोंत ऐहिक अगोदर, आमुष्मिक नंतर. म्हणून राज्य अगोदर, धर्म नंतर. राज्याचा संबंध सर्वस्वी इहलोकाशीं असल्याकारणानें इहलोकांत तरी त्याचें बल धर्मापेक्षां अधिक आहे. अशा राज्यांत धर्मानें त्याशीं मिळून राहिलें पाहिजे व राज्यानें हि त्याचा योग्य परामर्ष घेतला पाहिजे.

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या चतुष्टयांत धर्मानें अर्थाचें रक्षण करावयाचें, अर्थानें कामाचें व कामानें मोक्षाचें करावयाचें हा न्याय

आहे. कारण धर्माचे पोटांत अर्थ, अर्थाचे पोटांत काम आणि कामाचे पोटांत मोक्ष आहे. अर्थ आणि काम ऐहिक आहेत, मोक्ष आमुष्मिक आहे व धर्म सर्वावरक सर्वव्यापी आहे. तो इहलोकांत व्यक्तीचे अर्थ व काम साधतो आणि परलोकांत मोक्ष साधतो. पण त्याकरितां त्याला राज्य आणि धर्म या दोन संस्था उभाराव्या लागतात. राज्यसंस्था केवळ ऐहिक असल्यामुळें धर्म तिच्या पोटांत तिचा आश्रय घेऊन राहतो. तथापि त्याचें कार्य मात्र राज्यसंस्थेच्या बाहेर विधीच्या क्षेत्रांत असतें. राज्यसंस्थेंत सर्व कर्म निषेधाच्या क्षेत्रांत चालतें. कारण राज्याची दृष्टि केवळ इहलोकापुरती च असते तर धर्माची दृष्टि इहलोकाला व्यापून पलीकडे परलोकांत जाऊन उतरते.

आतां ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ आणि संन्यास हे चार आश्रम आणि यज्ञ, दान व तप हीं तीन धर्माचीं विधायक कर्में यांचा संबंध लक्षांत घेतां ब्रह्मचर्यांत सर्व महत्त्व अध्ययनाचें आहे. तेथें यज्ञ हा केवळ अग्न्युपासनेपुरता असून तप संध्योपासनेपुरतें असतें. तेथें दान हें केवळ सेवारूप असतें. ही सेवा म्हणजे विद्याप्राप्तीकरितां गुरूची शुश्रूषा होय. खरें दानकर्म आणि यज्ञ गृहस्थाश्रमांत सुरू होतात. दान हें यज्ञाला धरून आणि यज्ञाच्या बाहेर हि असतें. त्यांना इष्ट आणि पूर्त हीं नांवें आहेत. यज्ञांतील दान तें इष्ट व बाहेरचें पूर्त. अशा इष्टपूर्तांचा पूर्ण विकास गृहस्थाश्रमांत होतो. त्यांची परिसमाप्ति तेथें च आहे. या पहिल्या दोन आश्रमांत तप हें केवळ विद्यार्जनाच्या व यज्ञाच्या अनुषंगानें येईल तेवढें च. त्याची मातब्बरी पुढील दोन आश्रमांत आहे. वैदिक वाङ्मयांतील आरण्यक आणि उपनिषद् हे ग्रंथ मुख्यतः ज्ञानाचें आणि तपाचें महत्त्व सांगणारे आहेत. त्यांत ब्रह्मचर्याश्रमांतील वेदाध्ययनांत सिद्ध होणाऱ्या ज्ञानाचा उलगडा असून पुढें गार्हस्थ्यानंतर तें ज्ञान कसें वाढतें याचा विचार आहे. तें तपाबरोबर वाढतें. तपाचरणास जो स्वतंत्र आश्रम आहे तो वानप्रस्थ होय. त्या आश्रमांत यज्ञ व दान मागें पडून सर्व प्राधान्य तपाला येतें. येथें तपाबरोबर ज्ञान स्थिर होत जाऊन शेवटीं

अंतिम संन्यासाश्रमांत सर्वांची च परिसमाप्ति होते. येथें या आश्रमांत जो त्याग सांगितला जातो तो यज्ञ, दान, तप या तिहींचा होय. तथापि या कर्मत्यागांत मागील कर्मांची फलसिद्धि दिसून येते. म्हणून संन्यास हा अत्याश्रम म्हणजे सर्व आश्रमांच्या पलीकडचा म्हटला आहे. सारांश, ब्रह्मचर्याश्रमांत वेदाध्ययन आणि गुरुशुश्रूषा हें कर्तव्य आहे. त्याला च शिक्षण म्हणतात. गार्हस्थ्यांत यज्ञ व दान हें कर्तव्य आहे. वानप्रस्थांत तप व ज्ञान मुख्य आहे आणि शेवटीं संन्यासांत 'तस्य कार्यं न विद्यते' ही स्थिति आहे. आणि म्हणून च तेथें ब्रह्मनिर्वाणांत यथार्थ मोक्षपद-प्राप्ति आहे.

सूचिपत्र

[पांडुरंग रामचंद्र ढमढेरे M. A. कृत]

शुद्धिपत्र

(काना मात्रा वगैरेंच्या खिळे उडालेल्या सहज कळण्यासारख्या चुका सोडून)

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
५	१२	भूतग्रामामिवं	भूतग्राममिमं
१९	१७	असद्ज्ञानाचीं	सद्ज्ञानाचीं
२४	२७	सुपर्यवसितार्थश्व	सुपर्यवसितार्थश्च
४३	३	इन्स्विक्ट्	इन्स्टिंक्ट
४४	१३	विद्धय	विध्य
४५	२६	द्वैताच्या	द्वैताचा
५१	१९	अहमात्मासि	अहमात्मास्मि
१३३	२०	पण शरीराच्या	पण नीच शरीराच्या
१६३	१	श्रृति	श्रुति
१८०	१८	यशकर्त्री	यज्ञकर्त्री
१८२	१४	तमसा वृत्ताः	तमसावृताः
१९२	१३	प.वमान	पवमान
२१२	६	प्रमाणे	प्रमाणानें
२४७	९	वैष्यम्य	वैषम्य
२४७	२१	सदर	वेदांतील
२५९	२२	क्लृप्त्या	क्लृप्त्या
२९३	१९	गुणागुणानीं	गुणगणानीं
३३३	१४	मन बुद्धितंत्र आहे,	बुद्धि आत्मतंत्र आहे व इ०
३९६	१६	सामाष्टिक	सामष्टिक
४०१	७	कमोपभोग	कामोपभोग
४१६	१९	सांगिगत्या	सांगितल्या